الفهرس

1 ابستمولوجيا المعقول واللامعقول فى مقدمة ابن خلدون . . . . محمد عابد الجابرى

79 حوار مع محمد عز الدين التازى . . . . عزيز الحاكم

95 ذات السيقان الخشبية (شعر) . . . محمد الحبيب الفرقانى

99 تخطيطات تجريبية (شعر) . . . . . أحمد بميمون

105 مخاطبات عابد المسالك (شعر) . . . محمد عزيز الحصينى

111 التفاحة وعاهرة القرن (شعر) . . . عبد الرحمن الخلفى

113 الزعيق (اقصوصة) . . . . . احمد المصباحى

119 الزغبى (اقصوصة) . . . . . الفاضل عبد الرحمن

125 «بمبارا فى الشاطىء بانوراميك» (اقصوصة) ادريس الصغير

محمد عابد الجابرى

ابستيمولوجيا المعقول اللامعقول في مقدمة ابن خلدون (1)

1 ــ المشكل الابستيمولوجى فى مشروع ابن خلدون

عصر ابن خلدون ، تجربته السياسية ، دراسته وتطوره الفكرى ، نظرياته السياسية والاجتماعية ، تفسيره للتاريخ الاسلامى ... كل ذلك لن يتناوله هذا البحث . لقد درسنا هذه الجوانب المهمة والاساسية فى فكر ابن خلدون دراسة مفصلة فى بحثسابق(2) سنقتصر فى هذا البحث ، اذن ، على جانب آخر من فكر ابن خلدون لم يكن يتسع له المجال الذى حددناه لدراستنا السابقة ، جانب يعتبره كثير من الباحثين ثانويا فى الفكر الخلدونى ــ رغم انه يشمل نحو ثلث المقدمة ــ. انه الجانب المتعلق بآرائه فى المعارف والعلوم . وسنرى انه

يكتسى من الاهمية اكثر مما يعتقد ، سواء بالنسبة لمشروعه الذى ضمنه مقدمته المشهورة ، أو بالنسبة الفكر العربى الاسلامى وسياق تطوره .

ان آراء ابن خلدون فى المعارف وانواعها والعلوم وأصنافها لم تكن مجرد استطرادات ولا مجرد افكار جاءت نتيجة تداعى المعانى ، بل انها جزء لا يتجزأ من المشروع الخلدونى ، يكتسى من الاهمية ــ داخل هذا المشروع ــ مثل ما يكتسيه اى جانب آخر منه ، كنظريته فى العصبية او فى الخلافة ... وسيكون من جملة اهداف هذا البحث توضيح ذلك بشكل يبرز وحدة الفكر الخلدونى من خلال وحدة اشكاليته . اما الهدف الرئيسى ، فعلاوة على انه يخدم نفس القضية ، فهو اكثر طموحا : ان التحليل الذى قدمه ابن خلدون فى مقدمته عن المعرفة وانواعها والعلوم واصنافها ينطوى فى نظرنا على ابستيمولوجيا كاملة ، بالمعنى الحديث للكلمة ، اى بوصفها «نظرية فى العلوم» ، وبعبارة أوضح ، بوصفها «دراسة نقدية لمبادىء العلوم وفروضها ونتائجها واصنافها لبيان اسسها المنطقية وحصيلتها الموضوعية» . واذن ، فستكون مهمتنا فى هذا البحث هى اعادة بناء الخطاب الابستيمولوجى الخلدونى بشكل يبرز وحدته الداخلية ويكشف ، فى ذات الوقت ، عن انتمائه الاشكالى ، على اعتبار ان كل بحث فى المعرفة ينتمى بالضرورة الى اشكالية معرفية (= نظرية).

صحيح ان اشكالية ابن خلدون هى اشكالية «تاريخية» اساسا ، تطرح نفسها على مستوى فلسفة التاريخ «التاملية» وفلسفة التاريخ النقدية (3) ولكنها فى ذات الوقت تتحرك داخل منظومة فكرية عامة لها اشكاليتها الخاصة ، نعنى بذلك الفكر العربى الاسلامى واشكاليته النظرية التى حددنا معالمها

الاساسية فى دراسة سابقة (4) . ان الخطاب الابستيمولوجى الخلدونى منظورا اليه من هذه الزاوية سيكون بالضرورة خطابا مزدوجا ، يعالج من خلال موضوعه الخاص ، المباشر ، موضوعا أعم يستقى منه مبادئه ومنطلقاته . وهكذا فمن خلال معالجة ((اصناف المدركين للغيب...)) و ((العلوم واصنافها..)) كظواهر عمرانية (= اجتماعية) ، يدرس ابن خلدون العلاقة بين ((النقل والعقل)) ، بين الفلسفة والدين ، وفى ذات الوقت يستقى من هذه ((العلاقة)) كما يتصورها مبادئه ((المعرفية)) التى يصدر عنها فى دراسة الجانب الروحى — الفكرى فى العمران البشرى . ومن هنا الهدف المزدوج لدراستنا هذه : وضع الابستيمولوجيا الخلدونية فى مكانها داخل المشروع الذى تبشر به وتشرحه ((المقدمة)) أولا ، ووضعها ثانيا فى مكانها من سياق تطور الفكر العربى الاسلامى : نقصد الفكر النظرى الذى تستقطبه اشكالية ((التوفيق)) بين ((النقل)) و ((العقل)) .

* * *

بعد هذا التوضيح حول موضوع هذه الدراسة لننتقل الى توضيح آخر يتناول هذه المرة مقدمة ابن خلدون كظاهرة لا نقول (فريدة)) ، بل ((عادية)) فى حركة التاليف فى العالم العربى والاسلامى فى القرون الوسطى . ان مقدمة ابن خلدون كـ ((مقدمة)) نظرية ابستيمولوجية لكتاب يتناول موضوعا محددا ... او علما معينا لم تكن فريدة اطلاقا ، بل انها احدى مقدمات ابستيمولوجية كثيرة ، نجدها فى مستهل معظم المؤلفات الامهات فى الفكر العربى الاسلامى ، الشىء الذى يدل دلالة واضحة على الاهمية الكبيرة التى كان يوليها اسلافنا للبحث الابستيمولوجى ، اى لتاسيس دراساتهم ومناقشاتهم على مبادىء واضحة يتم التصريح بها والاتفاق حولها .

وحتى نتمكن من ابراز اهمية ظاهرة ((المقدمـــــــات)) الابستيمولوجية التى تستهل بها المؤلفات العربية القديمة لابد من الاشارة الى ان الفكر العربى الاسلامى ، قد عرف منذ وقت مبكر ، محاولات ابستيمولوجية رائدة رافقت نشاة وتطـــور العلوم العربية الاسلامية . لقد حرص النحاة ، منذ الابحـــاث الاولى فى ((علم النحو)) ، على نقد الاسس التى يقوم عليهـــا علمهم ، والنتيجة هى ظهور مؤلفات ممتازة فى فلسفة النحو، مؤلفات ذات قيمة ابستيمولوجية ولسنية فائقـــة . ومثل ذلك فعل علماء اصول الفقه مقننو الطريقة الاستقرائية ـــ ربما لاول مرة فى التاريخ ـــ اما الفلاسفة الاسلاميون فعلى الرغم مـــن انهم قد ساروا على درب ارسطو فى ابحاثهم المنطقية ، فلقـــد حاولوا مع ذلك تخطى سياج المشائية التقليدية سواء فى تصنيفهم للعلوم او نقدهم لها ، اما اخوان الصفا فرسائلهـــم تنطـــوى على محاولة ابستمولوجية فريدة ، محاولة اشمل واعم نظرا للطابع الموسوعى لرسائلهم التى ارادوا ان يجعلوا منها دائرة معارف تندمج فيها الفلسفة والعلم والدين اندماجا يحقـــق الانسجام بين العقل والنقل على اساس ابستيمولوجى قوامـــه ((عقلنة)) اللامعقول بالشكل الذى يجعله يتعايش فى ســـــلام مـــع المعقـــول (5) .

هذا الاهتمام بالبحث الابستيمولوجى فى الفكر العربـــى الاسلامى كان نتيجة طبيعية لظاهرة هيمنت على مختلف منـــازع هذا الفكر ، ظاهرة الجدال والمناقشة ، فسواء تعلق الامر بالتفسير او بالحديث او بالفقه او بالنحو او بالكـــــلام او بالفلسفة ... نجد انفسنا دائما امام مذاهب وفرق تربـــط بينها ، وتفرقها فى آن واحد ، مساجلات ونقاشات لا حد لها ولا حصر ، مما جعل الجدال والمناظرة فنا ، بل ((علما)) ، قائـــم الذات فى الثقافة العربية يدرسه الطلبـــة فى المراحل العليـــا

من دراساتهم . ولكى يستقيم النقاش ويتحقق له الحد الادنى من التفاهم ، حرص المؤلفون القدامى على بناء تآليفهم بنـــاء منطقيا ، وعلى اسس منهجية واضحة كثيرا ما يفصحون عنها فى مقدمات خاصة يجعلونها بمثبة «المدخل والمقدمات». وهكذا فلا يكاد يخلو كتاب من الكتب الامهات سواء فى الفقه والنحو والكلام او فى الفلسفة والعلوم التابعة لها من « مقدمـــــــات » منهجية ابستيمولوجية تشرح المبادىء التى يرتكز عليها المؤلف، والمنهاج الذى يروم اتباعه والقضايا التى سيطرحها للمناقشة ، ... الخ. وكثيرا ما تتحول «المقدمة» الابستيمولوجية الخاصة الى «مدخل» ابستيمولوجى عام يتناول المعرفة وانواعهـــــا والعلوم وأصنافها والمناهج ... الخ. ليخلص المؤلف بعد ذلك الى ما يهم الميـــدان الذى يخصه .

ومقدمة ابن خلدون ، فى نظرنا ، امتداد لهذا التقليد الذى عرفته المؤلفات الاسلاميه ، فهى من هذه الزاوية احـــــدى «مقدمات» كثيرة يريد منها اصحابها «تاسيس» الموضوع الذى سيتناولونه تاسيسا منطقيا منهجيا (= ابستيمولوجيا). ولكن الفرق بين تلك «المقدمات» و «مقدمة» ابن خلدون هو ان الهدف من كثير من تلك « المقدمات» كان تاسيس وجهة نظر داخل علم معين ، فاذا تعلق الامر بعلم الكلام مثلا نجد المؤلف الاشعـــرى النزعة ياتى بمقدمات ابستيمولوجية ــ منطقية يحـــاول ان يجعلها مبدىء او جزءا من المبادىء التى ستقوم عليهـــــا استدلالاته اللاحقه التى يثبت بواسطتها صحة العقـــــــيدة الاشعرية ، ومثل ذلك يفعل المعتزلى ، كما نجد نفس الشىء فى كتب أصول الفقـــه . ولا تخلو كتب التاريخ نفسها من هـــذه الظاهرة ، حيث نجد كثيرا من المؤرخين يستهلون مؤلفاتهم ب «مقدمة» فى «فائـــدة» التاريخ ، او فى المنهج الذى سيتبعـــه

المؤرخ ـ ولكن هذه المقدمات كلها لم تكن تتجاوز بضع صفحات، سرعان ما يتخلص المؤلف منها ـ خصوصا عندما أصبحت مجرد تقليد ـ لينصرف الى موضوعه . وتاتى مقدمة ابن خلدون كمقدمة متميزة بين جميع «المقدمات» التى اشرنا اليها، لانها لم تكن فقط مقدمة لـ «تاسيس» وجهة نظر او بيان منهج بل كانت اكثر من ذلك ، مقدمة لتاسيس علم جديد يتم بواسطته رفع التاريخ من مستوى الفن الى مستوى العلم .

فعلا ، لقد كان غرض ابن خلدون من مقدمته ان تكون «مقدمة» نظرية ، ابستيمولوجية منهجية ، الهدف منها رفع الكتابة التاريخية عن مستوى الفن الذى يقتصر فيه على مجرد سرد اخبار «الايام» و «الحوادث من القرون الاولى» سردا قصصيا «تنمو فيه الاقوال» ، اى لا يتقيد بالموضوعية والدقة العلمية ، الى مستوى العلم الذى يقوم على النظر والتحقيق والتعليل والتفسير هدفه بيان كيف تقوم الدول والامصار وما يرافق أو ينتج عن قيامها من صنائع وعلوم..الخ. وبكيفية عامة كيف تنشأ «الحضارة» وكيف ، ولماذا ، تزول.. او تتراجع (المقدمة ص 350 ـ 351 ج1) (6).

ولقد كان ابن خلدون واعيا كل الوعى بأن الإنتقال بالتاريخ ـ ولاول مرة فى التاريخ ـ من مستوى السرد الاخبارى القصصى الى مستوى التحليل العلمى لا تكفى فيه مجرد الدعوة ، بل لابد من تاسيس هذه النقلة ، بل هذه الطفرة المعرفية ، على تصور جديد للتاريخ موضوعا ومنهاجا. ان السرد الاخبارى القصصى يقتصر بطبيعة ذاتها على تتبع الحوادث فى تسلسلها الزمنى وحكاية تفاصيلها بهذا الشكل او ذاك ، ومن هنا كان «التاريخ» على هذا المستوى «لا يزيد على اخبار عن الايام والدول والسوابق من القرون الاول».

اما التحليل العلمى انفس الحوادث «فى تعاقبها وتزاحمهـــا» فيتطلب نظرة اشمل واعمق تجعل من التاريخ « خبـــرا عـــن الاجتماع الانسانى الذى هو عمران العالم وما يعرض لطبيعـــة ذلك العمران من الاحوال ، مثل التوحش والتأنس والعصبيات واصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الممالك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر باعمالهـــم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ، وسائـــر ما يحدث فى ذلك العمران بطبيعة من الاحوال» (ص 409 ج) ، يتعلق الامر ، اذن ، بدراســـة استقصائية للاحداث التاريخية الاساسية وما يرافقها او ينتج عنها من ظواهر عمرانيـــة ، اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية .

هذا التصور الجديد ، الواسع الشامل ، لموضوع التاريخ يطرح قضية المنهج ، بل يطرح ـــ اكثر من ذلك ـــ المقدمـــات والمبادىء التى يجب ان يستند عليها هذا العلم ، علم التاريخ. وابن خلدون واضح فى هذا كل الوضوح ، فهو يرى ان صاحب هذا العلم يحتاج الى المعرفة الدقيقة «بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم والبقاع والاعصار فى السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال ، والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثله ما بينه وبين الغائب من الوفاق او بون مـــا بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على اصول الدول والملل ومبادىء ظهورها واسباب حدوثها ودواعى كونها واحوال القائمين بها واخبارهم ، حتى يكـــون مستوعبا لاسباب كل حادث ، واقفا على اصول كل خبر ، وحينئذ يعرض الخبر المنقول على ما عنده من القواعد والاصول ، فان وافقها وجرى على مقتضاها كان ، والا زينه واستغنى عنه» (399 ج).

«... هذه المبادىء والقواعد والاصول التى يجب ان تؤسس علم التاريخ تشكل فى نظر ابن خلدون موضوعا لعلم جديد هو «علم العمران» ، علم يكون للتاريخ بمثابة المنطق للفلسفة واصول الفقه للشريعة . وبعبارة آخرى يتعلق الامر بوضع «معيار صحيح يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلون» من اخبار (413 ج) ، معيار يمكنهم من تقديم صورة مطابقة عن الماضى حتى يصبح فى الامكان فهم الحاضر واستشفاف المستقبل .

2 — ثنائية العقل والنفس فى الابستيمولوجيا الخلدونية:

منذ البداية ، اذن ، تطرح مقدمة ابن خلدون مشكلا ابستيمولوجيا عميقا : كيف نصنع من التاريخ علما ؟ كيف نكتسب رؤية جديدة عن حوادث الماضى ، رؤية علمية مبنية على التسليم المبدئى بان حوادث التاريخ خاضعة فى سيرها وتفاعلها لقوانين معينة واضحة ثابتة ؟ وبعبارة اخرى كيف نضفى المعقولية على الظواهر والاحداث التاريخية ، ظواهر الحياة البشرية الاجتماعية منها والاقتصادية والسياسية والثقافية ؟

سؤال طموح جدا لا نشك فى ان المفكر المعاصر ، فكر القرن العشرين يتردد فى طرحه بكل هذه الحدة والالحاح ، فكيف تجرا ابن خلدون ، وهو الذى عاش فى مغيب شمس حضارتنا العربية الاسلامية ، على طرحه بكل هذه الجدية والعمق ، بل كيف ذهب به الطموح الى هذا الاعتقاد الجازم بأن فى امكانه تقديم جواب ، بل الجواب ، عنه ؟

ان نوعية السؤال وطبيعة الجواب لا يتعلقان فقط بارادة او طموح صاحبهما . بل يتعلقان اساسا بالجهاز المعرفي — الابستيمولوجى — الذى يتحرك فيه وبواسطته هذا المفكر او

ذاك . ومن دون شك فالجهاز المعرفي — الابستيمولوجي — الذي كان يتحرك فيه وبواسطته ابن خلدون كان اوسع من جهازنا المعرفي نحن ابناء القرن العشرين . ومن هنا جاء ما يبدو لنا انه طموح من صاحب «المقدمة» ، طموح لا نتردد اليوم في وصفه بانه غير مشروع لاننا ننظر الى السؤال من خلال الامكانات التي يوفرها لنا جهازنا الابستمولوجي المعاصر . اما اذا نظرنا الى نفس السؤال من خلال الامكانات التي كان يوفرها لابن خلدون جهازه المعرفي ، فاننا سنجد ان طموحه ذاك كان مشروعا ، بمعنى ان امكانية الجواب عن ذلك السؤال كانت متوفرة .

ان جهازنا الابستيمولوجي ، نحن ابناء القرن العشرين ، جهاز ذو بعد واحد ، ان صح التعبير . هو البعد الذي يتحدد بالتجربة والقياس وما نركبه منهما من قضايا عامة ومبادىء نظرية تشكل في مجموعها ما نسميه اليوم ب «العقل» بمعنى التفكير العلمي . اما الجهاز المعرفي الذي كان يستعمله ابن خلدون فقد كان ذا بعدين :

— بعد يتحدد بالعقل . والعقل هنا يعني القوة الفكرية المؤسسة على الحواس والتجربة (بمعنى الخبرة) والمتجهة الى الخارج — خارج الذات — والتي تنكب اساسا على البحث عن «الترتيب بين الحوادث» لمعرفة اسبابها وشروطها . انه باصطلاح ابن خلدون «العقل التجريبي» (ويسميه ايضا : «العقل المعاشي») .

— بعد يتحدد بالنفس ، اي بذلك «الجوهر الروحاني» المستعد بطبعه «للانسلاخ من البشرية الى الملكية ليصير بالفعل من جنس الملائكة وقتا من الاوقات وفي لمحة من اللمحات»

فيكسب بذلك ، على نحو من الانحاء ، «المعارف العلميـة الغيبيـة» .

من هنا تراءت امام ابن خلدون أمكانية تفسير جميـع الظواهر التاريخية ، ظواهر الحياة البشرية المادية منهـا والروحية ، لان مالا يفسره البعد العقلى يمكن تفسيره بالبعـد النفسى . ومما يزيـد الامر سهولة كون هذه الثنائية علـى الصعيد المعرفى تتوافق وتنسجم مع ثنائية مماثلة على الصعيد الانطولوجى : ثنائية العالم المادى المحسوس والعالم العلـوى الروحانـى .

صحيح ان هذه الثنائية ، ثنائية العقل والنفس ، كانـت الاساس الذى قام عليه الفكر القديم وفكر القرون الوسطى . ولكن صحيح ايضا ان ابن خلدون قد وظف هذه الثنائيـة توظيفا جديدا مكنه من بناء تصور للكون يضفى ، ببساطتـه ووضوحه ، نوعا من «المعقولية» على جميع ظواهره الماديـة والبشرية ، العمرانية والاجتماعية والاقتصادية والسياسيـة والثقافية والسيكولوجية . واكثر من ذلك ، وهـذا ما يهمنـا هنا بالدرجة الاولى ، وظف ابن خلدون هذه الثنائية لنقد مختلف معارف وعلوم عصره ، الشيء الذى ينطوى كما قلنا قبل على ابستيمولوجيا خلدونية اسلامية متكاملة الاسس واضحـة البنيـان والاتجـاه .

لنستعرض اولا الكيفية التى وظف بها ابن خلدون هـذه الثنائيـة انطولوجيا ومعرفيا ، لنتفرغ بعد ذلك الى دراسـة هذه الابستيمولوجيا الخلدونيـة .

* * *

يقدم لنا ابن خلدون فى مقدمته تصورا للكـون بسيطا

ومنسجما على اساس التميز ، الشائع منذ افلاطون ، بين عالمين : عالم مادى محسوس ، وعالم روحانى لا تدركه الحواس . والكون بعالمية — فى نظر ابن خلدون — عبارة عن حلقات متصلة بعضها مع بعض : من الجماد الى النبات الى الحيوان الى الانسان الى الملائكة والملا الاعلى . والكائنات فى كل حلقة من هذه الحلقات «مستعدة لان تنقلب الى الذوات التى تجاورها من الاسفل والاعلى استعدادا طبيعيا (...) وهذا الاستعداد الذى فى جانبى كل افق من العوالم هو معنى الاتصال فيها» . وهكذا فآخر افق المعادن متصل بأول افق النبات ومستعد لان يستحيل اليه ، وآخر افق النبات متصل باول افق الحيوان ومستعد لان يستحيل اليه كما ان آخر افق الحيوان متصل بالانسان ومستعد لان يستحيل اليه . والانسان بدوره — وهذا هو بيت القصيد — متصل بالعالم الروحانى وفيه استعداد طبيعى يمكنه احيانا ، وفى ظروف خاصة ، من الانسلاخ من طبيعته البشرية ليصير بالفعل فى لمحة من اللمحات من جنس الملائكة حيث يتلقى علوما «غيبية» كلية او جزئية ، نلقى اليه أو يقتبسها اقتباسا بصورة من الصور ، حسبما سياتى بيانه .

الانسان ، اذن ، فى مركز الكون ، وهو متصل بالعالم المادى بجسمه وحواسه ، ومتصل بالعالم الروحانى بروحه ونفسه . وكما ان كل حلقة من حلقات الكون تخضع لتاثير الحلقة التى فوقها وتمارس تأثيرها على ما تحتها ، فكذلك الانسان يمارس تأثيره فى الكائنات التى تحت مرتبته فيسخرها لمصلحته، ويخضع فى ذات الوقت لتأثير القوى الموجودة فى المراتب التى فوقه ، وبكيفية عامة يخضع العالم السفلى لتاثير العالم العلوى ، وبما ان الانسان هو بين العالمين ، جزء منه هنا

وجزء منه هناك ، فانه يستطيع أن يوجه ذلك التأثير ــ تأثير الاعلى فى الاسفل ــ توجيها ما .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ، فان هذه المرتبة الوسطى والممتازة التى يحتلها الانسان فى سلسلة مراتب الوجود تمكنه من اكتساب معارف من الجانبين من السلسلة : ذلك لان نفسه ، وهى القوة المدركة فيه ، لها جهتان فى الاتصال: «جهتا العلو والسفل . فهى متصلة بالبدن من اسفل منها ومكتسبة به المدارك الحسية التى تستعد بها للحصول على التعقل بالفعل ، ومتصلة من جهة الاعلى منها بافق الملائكة ومكتسبة به المدارك العلمية الغيبية» (ص 512 ج 1).

لاشك فى ان هذه الصورة البسيطة والمغرية التى يقدمها لنا ابن خلدون فى مقدمته عن الكون ومركز الانسان فيه لا تختلف عن الصورة التى نجدها لدى غيره من مفكرى القرون الوسطى الا فى التفاصيل والجزئيات . انها فى الجملة تلك الصورة التى رسمها الفلاسفة للكون منذ افلاطون وبطليموس . غير ان ابن خلدون لا يأخذ منها الا شكلها العام الذى لا يتناقض مع التصور الاسلامى السنى ، والذى يخدم فى نفس الوقت اغراضه ، اعنى اشكالية الابستيمولوجية .

وهكذا فالنفوس البشرية فى هذا الاتصال ، «جهتا العلو والسفل» ، ليست واحدة ولا متساوية ، بل هى اصناف ثلاثة:

ــ صنف ينصرف بقواه المدركة الى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية وانتزاع المعانى المجردة منها ، بحيث ينتهى ادراكه فى «الاوليات» التى تؤسس المعرفة العقلية ولا يتجاوزها وبالتالى لا يحصل له الا تلك المعرفة المحدودة بحدود الحس والتجربة .

ـ وصنف على العكس من ذلك تماما «مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة ، جسمانيتها وروحانيتها ، الى الملائكة من الافق الاعلى ليصير فى لمحة من اللمحات ملكا بالفعل ، ويحصل له شهود الملأ الاعلى فى افقهم وسماع الكلام النفسانى والخطاب الالهى فى تلك اللمحة ، وهؤلاء هم الانبياء» (ص 524 ج) .

ـ وبين الصنفين المذكورين صنف وسط يستطيع اصحابه الاتصال بالعالم الروحانى ، لا بالفطرة كالانبياء ، بل بالاكتساب والتمرن على «كشف حجاب الحس» اى على التحرر من قيوده «لان الحواس ابدا جاذبة لها (= للنفس) الى الظاهر بما فطرت عليه أولا من الادراك الجسمانى . وربما تنغمس من الظاهر الى الباطن فيرتفع حجاب البدن لحظة ، اما بالخاصية التى للانسان على الاطلاق مثل النوم ، او بالخاصية الموجودة لبعض البشر كالكهان ... او بالرياضية» .

نحن هنا ، اذن ، امام ثلاثة انواع ممكنة من المعارف :

1 ـ معارف عقلية مصدرها الحس والتجربة وتعتمد اساسا على الخبرة اليومية الفردية والاجتماعية . فان كانت عبارة فقط عن تصورات فهى من عمل «العقل التمييزى» وهو ادنى مرتبة ، وان كانت تفيد «الترتيب بين الحوادث» والعلاقات فهى من عمل «العقل التجريبي» الذى يحتل المرتبة الثانية . اما ان كانت قائمة على «تصورات وتصديقات تنتظم انتظاما خاصا ...» وتهدف الى تصور «الوجود على ما هو عليه باجناسه وفصوله واسبابه وعلله» ، فهى من انتاج «العقل النظرى» وهو اعلى مرتبة من مراتب الفكر البشرى .

2 — معارف «نفسانية» مصدرها الوحي الذي يلقى في صنف خاص من البشر «تعتريهم حالة الهية خارجة عن منازع البشر واحوالهم فتغلب الوجهة الربانية فيهم على البشرية في القوى الادراكية والنزوعية والغضبية وسائر الاحوال البدنية» وهم الانبياء والرسل .

3 — معارف «نفسانية» كذلك ، مصدرها «الرياضة» والاكتساب ، لا الوحي ، وهي ثلاثة انواع : معارف المتصوفة، ومعارف الكهان ومن في معناهم ، والمعارف الناتجة عن «الرؤيا الصحيحة» .

وهذه الانواع الثلاثة من المعارف قيمتها في مصدرها ، ومحدودة بحدود الحقل الخاص بذلك المصدر . فالمعارف العقلية صحيحة مشروعة ما دامت تخضع لحكم العقل من جهة ، وما دامت لا تتجاوز معطيات الحس والخبرة او ما يرجع اليهما ، من جهة اخرى . فاذا تجاوزت هذه المعطيات وتناولت ما وراء الحس ، اى العالم الروحاني تعرضت للخطا المحقق. قد يقال ان المعرفة العقلية تعتمد التجريد ، وهذا صحيح . ولكن التجريد لا يكون مشروعا وممكنا الا انطلاقا من المشخص. وبما ان ذوات العالم الروحاني هي ذوات غير مشخصة ، فانها لا يمكن ان تكون موضوع ادراك عقلي ، سواء بالتجريد او غيره .

هذا عن المعارف العقلية ، اما المعارف التي مصدرها الوحي فهي صحيحة صحة مطلقة ، ولكنها بطبيعتها لا تشمل جميع الميادين ولا جميع الجزئيات ، فهي تقتصر ، في الغالب ، على ميدان واحد هو ميدان ما وراء الحس وما يرتبط به من تكاليف شرعية ، اما شؤون الدنيا وامور

المعاش ومسائل الاجتماع والحكم وغيرها فهى متروكة للعقل (فانه صلى الله عليه وسلم انما بعث ليعلمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب او غيره من العاديات ، وقد وقع له فى شان تلقيح النخل ما وقع ، فقال : أنتم أدرى بشؤون دنياكم) (ص 1110 ج 3) .

تبقى بعد ذلك المعارف التى من الصنف الثالث ، اى المعارف المكتسبة اما على طريقة المتصوفة ، وعلى طريقة الكهان ومن فى معناهم . وهذه المعارف ، فى نظر ابن خلدون لا يعتد بها . فمعارف المتصوفة — على الرغم من صدقها — هى تجارب ذاتية لا يمكن الافصاح عنها ولا نقلها فهى كشف وذوق . اما ما يدعيه الكهان فلا يمكن الركون اليه ، لان الكاهن يحاول الاتصال بالعالم الروحانى عن طريق الصناعة — لا بالفطرة ولا بالرياضة الدينية — ولذلك فهو معرض للخطأ اصلا . واما الرؤيا فهى تحتاج الى تعبير ، وهذا التعبير ربما صادق الصواب وربما جانبه .

* * *

هذا التقسيم الثلاثى لانواع المعرفة يستدعى تصنيف العلوم ثلاثة اصناف . غير ان ابن خلدون لا يفعل ذلك ، بل يتبنى التصنيف الاسلامى المشهور الذى يميز بين العلوم العقلية والعلوم النقلية ، وفى ذات الوقت يوسع من دائرة العلوم العقلية لتشمل الفلسفة والتنجيم والكيمياء وعلوم السحر جملة ، بالرغم من أنها جميعا لا تدخل فى اطار المعارف العقلية المشروعة اى المحدودة بحدود الحس والتجربة ، كما يوسع من دائرة العلوم النقلية ليجعلها تشمل التصوف و «علم» تعبير الرؤيا ، على الرغم من انهما لا يعتمدان على

الوحى ، بل يدرجهما فى صنف العلوم النقلية ، فقط لكون الوحى يعترف بهما نوعا من الاعتراف .

غير ان هذا التصنيف التقليدى للعلوم الى عقلية ونقلية لا يوفى باغراض ابن خلدون الذى كان يطمح الى تفسير الظواهر الثقافية بمختلف اشكالها بمثل ما كان يطمح الى تفسير كل الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . هناك فى عالم الثقافة والفكر «علوم» او فنون لا تندرج تحت الصنفين المذكورين مثل اللغة والادب والبلاغة الخ ، لانها ليست علوم شرع ولا علوم عقل . ولكى يجد ابن خلدون لهذه «العلوم» مكانا فى مقدمته تبنى تصنيفا آخر للعلوم اضافيا يقوم هذه المرة لا على أساس مصدرها المعرفى (العقل او النقل) بل على اساس وظيفتها فى عالم المعرفة بكيفية عامة ، وهكذا فالعلوم ، بحسب وظيفتها ، صنفان :

— «العلوم مقصوده بالذات كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام ، وكالطبيعيات والالهيات فى الفلسفة» .

«علوم آلية وسيلة لهذه العلوم كالعربية والحساب وغيرهما للشرعيات وكالمنطق للفلسفة» (ج4 1238) .

يتناول ابن خلدون بالتاريخ والتحليل العلوم النقلية اولا ، ثم العلوم العقلية ثانيا ، ثم العلوم الآلية ثالثا . وبما انه قد سبق له ان تعرض للمنطق والحساب فى اطار العلوم العقلية ، فانه سيقتصر فى حديثه عن العلوم الآلية ، على اللغة والنحو والبيان والاداب ، اى على علوم اللسان العربى التى يعتبرها آلة للعلوم النقلية الشرعية . ان حديث ابن خلدون عن هذه العلوم كلها هو حديث المؤرخ للعلوم

بالمعنى الدقيق والحديث للكلمة ، فبعد ان يعين موضوع العلم ويشير الى اهم مسائله ، يستعرض مراحل تطوره ويذكر ابرز علمائه وأهم الكتب المصنفة فيه ملتزما الموضوعية والحياد فى الاعم الاغلب . ولكن ابن خلدون لا يقتصر على التاريخ لعلوم عصره ، بل يخص بعضا منها بنقد ابستيمولوجى يتناول مبادىء هذه العلوم وفروضها وحصيلتها الموضوعية ، وبالتالى أمكانية او عدم امكانية قيامها كعلوم تقدم معارف يقينية . والعلـــوم التى يخصها صاحب المقدمة بهذا النوع من النقــد هى علــم الكلام والفلسفة والتنجيم والكيمياء وعلوم السحر ، اى العلوم التى تبحث فى «الماورائيات» سواء لمعرفــــة «ذواتهـــا» او «استجلاب تأثيرها» . ان نظرة سطحية الى النقــد الذى يخــص به ابن خلدون هذه العلوم قد تدفع الى القول ان صاحـــب المقدمة يصدر فى نقده ذاك من موقف دينى معروف ، هو الموقف الاشعرى عموما ، وبالتالى فلا جديد فيما يقوله . وهذا صحيح، ولكن جزئيـــة فقط . صحيح ان ابن خلدون يتبنى الموقـــف الاشعرى عندما يكون بصدد المقابلة او الموازنـــة بين الآراء والمذاهب ، او عند ما يرى انه من الواجب عليه ان يتخــذ موقفا حتى لا يترك القارىء وحيدا امام الآراء المتضاربــــة . ولكن الى جانب ذلك كله نجد ابن خلدون يصدر فى نقده للعلوم المذكورة عن مقاييس «علمية» ، اى مقاييس نابعة من نظريته فى المعرفة ، القائمة ــ كما رأينا ــ على ثنائية العقل والنفــس كمصدرين معرفيين . اما ان تكون هذه النظرية نفسها خاضعة للرؤيــــة الاشعرية ، فهذا موضوع آخر ، المهم بالنسبة الينــا هو ان النقــد الخدونى للعلوم المذكورة جاء منسجما تمامـــا مع وجهة نظره فى مشكلة المعرفة ، وسنرى لاحقا انها وجهــة نظر متقدمة تخدم العقل وتحارب اللامعقول .

3 ــ دور العقل فى العلوم النقلية : علم الكلام وانتهــــاء مهمتـــه :

يحدد ابن خلدون دور العقل فى العلوم النقلية ب ((الحاق الفروع من مسائلها بالاصول)) . ذلك لان ((الجزئيات الحادثــة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلى بمجرد وضعه)) مكان لابد من الحاق هذه الجزئيـــات ــ وهى هنا تعتبـــر فروعــــا ــ بالجزئيات التى صدرت فيها احكام شرعية من طرف النبى والتى تعتبـــر اصولا . يتعلق الامر اذن بقياس الجزء على الجـــزء، وهو قياس ضعيف منطقيا . وفضلا عن ذلك فان هـــــذا القياس ــ الذى هو مجرد الحاق الفرع بالاصل ــ يتفرع هـــو الآخر عن النقل ، لانه لابد فيه من ثبوت الحكم الشرعى فـــى الاصل ((وهـــو نقلى فرجع القيـــاس الى النقـــل لتفرعــــــه عنـــه)) (992 ج3) .

واضح ان دور العقل هنا ليس البحث عن نتيجة جديدة، فالنتيجة معطاة سلفا ، بل البحث فقط عن قنطرة تمكن مـــن نقل الحكم الصادر فى الاصل الى الفرع ، وفضلا عن ذلك فـــ ((القنطـــرة)) المطلوبة يجب ان لا تتناقض من حكمة الشــــــارع من الحكم ، الشىء الذى يجعلنا امام تقليص شديد لدور العقل فى العلوم النقلية . وسواء رضينا بهذا أم لم نرض فالحقيقـــة هى ما قرره ابن خلدون ، فالعقل فى العلوم النقلية مجـــــرد مساعد ، وقد يمكن ((الاستغناء)) عنه تماما كما يطالب بذلــــك مذهب ((الظاهرية)) . ورغم ان ابن خلدون لا يقول بهذا المذهب، بل يعترض عليه ، فانه حريص اشد الحرص على حصر عمـــل العقل فى حدود لا يجوز تخطيها ، هى نفسها الحدود التـــــى ترسمها له نظريته فى المعرفة .

والحق ان ابن خلدون لا يثير دور العقل وحدوده — فى العلوم النقلية — الا بالنسبة لعلم الكلام . وهذا واضح لان دور العقل فى العلوم النقلية الاخرى دور محدود جدا . فسواء تعلق الامر بالتفسير او بالحديث او بالفقه فدور العقل دائما دور ثانوى مكمل . اما فى علم الكلام فالامر يختلف ، اذ مهمته الدفاع بالعقل عن النقل ، انه يمثل دور المحامى عن «المتهم» .

عندما يتحدث ابن خلدون عن العلوم النقلية فهو يتحدث عنها كما كانت فى عهده . وهكذا فالى جانب علوم القرآن من التفسير والقراءات والرسم (اى كتابة القرآن على طريقة المصحف) ، وعلوم الحديث التى تتناول الناسخ والمنسوخ والاسانيد والتعديل والتجريح .. الخ ، وعلوم الفقه واصوله وما يرتبط بهما من جدل وخلافيات ، وعلم الكلام الذى نحن بصدد الحديث عنه ، الى جانب هذه العلوم النقلية «الاصلية» يضيف ابن خلدون الى قائمة العلوم النقلية علمين يصف كلا منهما بانه «حادث فى الملة» ، وهما التصوف وتعبير الرؤيا . واذن ، فالعلوم النقلية ، فى اصطلاح ابن خلدون ، ليست فقط العلوم التى تتناول المنقول عن النبى (القرآن والسنة) بل ايضا العلوم التى بنيت على الرغبة فى تقليد السلوك الدينى لبعض الصحابة (الزهد والتصوف فى مراحله الاولى) وما يرتبط بهذا السلوك من ظواهر غير عادية كالكرامة والرؤيا الصالحة . يتعلق الامر ، اذن ، ب «علمين نفسانيين» يضيفهما ابن خلدون الى قائمة العلوم النقلية ، الشىء الذى يجعل نقده الابستيمولوجى للعلوم النقلية يتناول دور كل من العقل والنفس وحدودهما فى هذه العلوم ، وبكيفية خاصة : دور العقل بالنسبة لعلم الكلام ، ودور النفس بالنسبة للتصوف وتعبير الرؤيا .

لنبــدأ بعلــم الكــلام .

يعرف ابن خلدون علم الكلام بانه ((علم يتضمن الحجــاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية والرد على المبتدعـــة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف واهل السنـــة)) (1035 ج 3). والحق اننا هنا امام تعريفين يصدق كل منهمــا على مرحلة معينة من تطور علم الكلام . ف ((الحجاج عـــن العقائد الايمانية بالادلة العقلية)) هو فعلا موضوع علم الكلام فى مرحلته الاولى ، نعنى بذلك علم الكلام المعتزلى . امـــا ((الرد على المبتدعة المنحرفين .. عن مذاهب السلف واهــل السنــة)) فهو تعريف لا يصدق الا على علم الكلام الاشعرى ، ولكن بقدر ما يعكس هذا ((التعريف المزدوج)) لعلم الكـــلام تطور هذا العلم ، بقدر ما يعكس تحيز ابن خلدون لمذهبـــه الاشعرى ، تحيزا ينطوى فى ذات الوقت على تحامل ، خفى ونكى ، على المعتزلة . فالمقصود ب ((المبتدعة المنحرفين فـــى الاعتقادات...)) هم المعتزلة ، او على الاقل جماعات من بينهم المعتزلة ، اما لماذا هذا التحامل على المعتزلة بالذات ، فذلــك لانهم تخطوا فى دفاعهم العقلى عن العقائد الايمانية الحدود التى كان ينبغى ، بل يجب ، ان يقف العقل عندها . هنا يختلــط ، مرة اخرى ، الايديولوجى بالابيستيمولوجى ، الى درجة يكاد الباحث لا يتبين معها ايهما فى خدمة الآخر . نعم ان ابن خلدون يتحول مباشرة ، بعد هذا التعريف ، وعلى غير عادته ، الى طرف فى النزاع ، اى الى متكلم اشعرى ، ولكنه يفعل ذلــك لا بلغــة المتكلم ـــ المحامى ، بل بلغة الناقد الابستيمولوجى. انه يريد ان يبين ان العقل عاجز عن ادراك حقيقة الـــذات الالهيــة وصفاتها ، وهو الموضوع الاساسى والمركزى فـــى علــم الكــلام .

كيف يبرهن ابن خلدون على ذلك ؟

ينطلق صاحب المقدمة من الهدف الاسمى لعلم الكلام وهو ((التوحيد)) ، توحيد الله . ولكنه يعطى هنا لـ ((التوحيد)) معنى خاصا لم نصادفه لاحد قبله . التوحيد عنده هو ((العجز عن ادراك الاسباب وكيفية تأثيرها وتفويض ذلك الى خالقها المحيط بها)) (1038 ج 3) . لقد انكر الغزالى السببية ليترك المجال للمعجزة ، اما ابن خلدون فهو ينطلق من عجز العقل عن ادراك الاسباب ، كل الاسباب ، ليجعل ((التوحيد)) اختيارا ((ضروريا)) . ذلك لانه لما كان العقل ــ بالتعريف ــ هو نتاج الحس والتجربة ، ولما كان العالم كله عبارة عن سلاسل من الاسباب تتشعب طولا وعرضا ، منها ما هو ظاهر ومنها ما هو خفى ، ولما كان وجه تأثير الاسباب ــ حتى الظاهر منها ــ فى المسببات غير معروف ، اى لا يدركه بالعقل ، فانه من الخطأ الاعتقاد ان بامكان العقل الاحاطة بجميع الاسباب والوصول عبر سلاسل الاسباب الى مسبب الاسباب . ان ذلك خطأ محقق ، واخطر من هذا الخطأ ان العقل قد يقف عند اسباب معينة فينقطع عندها عن البحث ويعتبرها الاسباب الاولى ، فيقع نتيجة ذلك فى الكفر او يسقط فى الشرك . ولذلك وجب التوجه منذ البداية الى ((مسبب الاسباب كلها وفاعلها وموجدها)) وهذا هو ((التوحيد المطلق)) (1036 ج 3).

هكذا ينطلق ابن خلدون ، والاشاعرة عموما ، من السببية لاثبات مسبب الاسباب ، ثم يلغون السببية بعد ذلك . لقد سبق لابن رشد ان واخذ الاشاعرة على ذلك قائلا : ((فمن جحد وجود ترتيب المسببات على الاسباب فى هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم)) . وهذا صحيح من الناحية المنطقية المحض، لان من ينكر السببية فلا سبيل له الى اثبات مسبب الاسباب.

ولكن موقف ابن خلدون هنا مبرر اذا نظرنا اليه داخل جهازه المعرفى الذى يعتمد كما قلنا قبل على ثنائيـــة العقل والنفس : فالعقل المتجه دوما الى الخارج يدرك الترتيب بين الحـــوادث التى هى فى مجال ادراكه ، فينبه النفـــس بفعل ذلك الـــى حقيقـــة اعم وهى ترابط حوادث الكون ترابطـــا متسلسلا وفى ذات الوقت يقر بعجزه عن تتبـــع هذا الترابط الى بدايتـــــه الشىء الذى يحمل النفس على الاعتقاد فى سبـــــب أول هو مسبب الاسباب كلها ، وهذا هو عين الايمان بالخالق الواحد ، وهذا هو عين ((التوحيـــد)) .

غير ان هذا الايمان الذى هو ((حديث النفس)) لا يكفـــى وحده فى جعل ((صفة التوحيد)) تترسخ فى النفس ، بل لا بـــد من ((حصول صفة منه تتكيف بها النفـــس)) ، وذلك بالعمل على ((تفريغ القلب من شواغل)) ما سوى المعبود حتى ينقلب المريد السالك ربانيا)) فتجمع النفس حينئذ بين مقامين : مقام العلم، ومقام الحال والاتصاف . (1038 ج 3) . هكذا يصبح العقل قنطرة ، واداة، للنفس ، ويصبح علم الكلام معبرا نحو التصوف.

((التوحيد)) ، اذن ، مقامان : مقام العلم ويقدمه علـــم الكلام ، ومقام ((الحال والاتصاف)) ويقدمه التصوف . والاول وسيلة فقط للثانى . لقد اخطأ المتكلمون حينما اعتقدوا انهـــم يستطيعون الوصول الى ((التوحيد المطلق)) عن طريق العقل. لقد فاتهم ان حقيقة ذات الله وحقيقة صفاته لا يمكـــن ان يدركهما العقل ، لان العقل محصور نطاقه فى التجربة والحس. ولذلك فلا سبيل الى معرفة الله حق المعرفة الا بالنفس ، اى بواسطة التصوف الذى يؤدى بنا الى ((المشاهدة)) ، اى الـــى الدخول فى اتصال مباشر مع الحقيقة الالهية .

بعد هذه المقدمة الطويلة والحاسمة ينتقل ابن خلـــدون

الى التاريخ لنشاة علم الكلام ومراحل تطوره : لقد انطلق الرعيل الأول من المتكلمين من الآيات المتشابهة التى يفيد بعضها التنزيه ويوهم بعضها بالتشبيه ، وادت المناقشات التى جرت فى هذا الموضوع الى نشوء البدع (يقصد آراء المعتزلة خاصة) التى تصدى لها ، فى مرحلة ثانية من تطور علم الكلام ، ((امام المتكلمين)) ابو الحسن الأشعرى الذى (توسط بين الطرق ونفى التشبيه واثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف)) (1046 ج 3). وبعد ابى الحسن الاشعرى قام تلامذته واتباعه بتنظيم المذهب وتنظيره فوضعوا المقدمات العقلية التى تتوقف عليها ادلتهم الكلامية وجعلوها (تبعا للعقائد الايمانية لتوقف الأدلة عليها)) ولذلك قالوا بمبدأ (بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول) . وعلى الرغم من ان هذه الطريقة — ويسميها ابن خلدون طريقة المتقدمين — قد (جاءت من احسن الفنون النظرية والعلوم الدينية ، الا ان صور الادلة فيها بعض الاحيان على غير الوجه القناعى لسذاجة القوم ، ولأن صناعة المنطق التى تسبر بها الادلة وتعتبر بها الاقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة فى الملة ، ولو ظهر منها بعض الشىء لم يأخذ به المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع جملة) .

وعندما انتشر المنطق وبدأ المتكلمون يستعملونه ظهرت بينهم طريقة الخرى ، هى طريقة المتأخرين ، لا تأخذ بمبدأ (بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول) بل تتقيد بقواعد المنطق اليونانى . ولكن ، بما ان هذا المنطق مرتبط بالفلسفة ، فان المتكلمين الذين استعملوه سرعان ما عملوا ، بوعى او بدون وعى ، على مزج الكلام بالفلسفة (فالتبس عليهم شأن الموضوع فى العلمين فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما) (1048 ج 3). وهنا يتصدى ابن خلدون للتمييز والفصل بين

علم الكلام والفلسفة ، مؤكدا ان ((نظر الفيلسوف فى الالهيات انما هو نظر فى الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته)) اما نظــــر المتكلم فى الوجود فهو ((من حيث يدل على الموجد)) . ومــن هنا كان موضوع علم الكلام ((انما هو العقائد الايمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع ، من حيث يمكن ان يستدل عليها بالادلــة العقلية)) والهدف منه زوال ((الشكوك والشبه عن تلك العقائد)).

هذه المراحل التى قطعها علم الكلام فى تطوره تبين ان هناك حدودا يجب ان لا يتعداها العقل فى العلوم النقليه ، ذلــك لان علم الكلام ، وهو أكثر العلوم النقلية اعتمادا على العقل ، قد انحرف عن مهمته عندما استرسل مع العقل فى الرد علــى مهاجمى العقيدة الاسلامية فكانت النتيجة قيــام ((بدعة)) المعتزلة . وانحرف علم الكلام ايضا بعد ابى الحسن الاشعرى عنــد ما حاول اصحابه بناء الادلة فيه على اساس منطقى فاختلط الكلام والفلسفة . ان انحراف علم الكلام فى كلتا الحالتين معنـــاه فشله فى اثبــات ((التوحيد المطلق)) ، وفشل علم الكلام يعنى بطبيعة الحال فشل العقل فى هذا المجال . وعند ما يفشـــل العقل فى ميدان ما ، فمعنى ذلك ان هذا الميدان ليس مـــن اختصاصه ، بل هو من اختصاص النفس .. ومن هنا سيكون التصـــوف هو البديـــل .

لنستمع الى ابن خلدون يختم كلامه عن علم الكلام بهذه الفقرة الحاسمة يقول : ((وعلى الجملة فينبغى ان يعلم ان هذا العلم الذى هو علم الكلام غير ضرورى لهذا العهد على طالب العلم ، اذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا ، والائمة من اهــل السنـــة كفونا شانهم فيما كتبوا ودونوا ، والادلة العقلية انما احتاجوا اليها حين دافعوا ونصروا . واما الآن فلم يبق منهــا الا كــلام تنزه البارى عن كثير ايهاماته واطلاقه ، وقد سئـــل

الجنيد رحمه الله عن قوم مر بهم من المتكلمين يفيضون فيه، فقال : ما هؤلاء ؟ وقيل : قوم ينزهون الله بالادلة عن صفات الحدوث وسمات النقص ، فقال : (نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب) (1049 ج 3) .

ان ((علم الكلام)) هو ((علم المحاماة)) . ان ما يبرر وجود المحامي هو وجود قضية يدافع عنها ، فاذا افتقد المحامي قضيته افتقد مبرر وجوده ... لقد انتهت مهمة علم الكلام.. وبقي المجال فارغا للتصوف .. ولكن الى اي مدى ؟

4 ـ دور النفس في العلوم النقلية: التصوف وتعبير الرؤيا

فشل علم الكلام لانه كان يروم الحصول عن اليقين في قضايا ما وراء الطبيعة ، في حين ان ذلك من اختصاص النفس لا العقل . ولكن النفس (بمعنى الروح) هي نفسها جزء من عالم ما وراء الطبيعة ولذلك فهي لا تستطيع أن تنقل الى عالم الطبيعة ما تشاهده في عالمها ، وكل ما تستطيعه هو ان يحصل لها ((ادراك ذاتي)) ، وتلك هي المشاهدة التي يطلبها اصحاب التصوف . ان المطلوب اذن ليس هو تفصيل القول فيما تشاهده النفس ، فذلك مستحيل كما سنرى ، بل المطلوب هو شرح الكيفية التي تحصل بها تلك المشاهدة ، اولا لاضفاء ((المشروعية العقلية)) على المعرفة الصوفية ، وثانيا لبيان السبيل الى الحصول عليها .

ان ابن خلدون هنا واضح . وما قلناه قبل عن تصوره للوجود ومراتبه يغنينا عن التفصيل ، فلنقتصر ، اذن ، على اقتباس هذه الفقرة المركزة التي يشرح فيها كيفية حصول ((المشاهدة)) ، يقول : (وسبب هذا الكشف (= المشاهدة) ان

الروح اذا رجع عن الحس الظاهر الى الباطن ضعفت احوال الحس وقويت الروح ، وغالب سلطانه وتجدد تشوفه واعان على ذلك الذكر ، فانه كالغذاء لتنمية الروح ، ولا يزال فى نمو وتزيد الى ان يصير شهودا بعد ان كن علما ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذى لها من ذاتها ، وهو عين الادراك ، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الالهى وتقرب ذاته فى تحقق حقيقتها من الافق الاعلى ، افق الملائكة . وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لاهل المجاهدة ، فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدركه سواهم . وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم فى الموجودات السفلية وتصير طوع ارادتهم) (1076ج3) .

غير ان هذا ((الكشف)) اذا حصل لاحد من اهل ((المجاهدة)) فانما يحصل له بغير ارادته ، فهو لا يستطيع ان ينبأ بالمستقبل بل قد يهم به ، ولا يستطيع التصرف الارادى فى الموجودات السفلية ، بل قد يحصل له ذلك دون ان يسعى اليه ، واكثر من ذلك لا يستطيع ان يعبر عن ((مشاهدته)) ولا أن يفصل القول فيما ((رآه)) . وبالجملة فالتجربة التى تحصل للمتصوف الذى يبلغ مرحلة ((الكشف)) تجربة ذاتية محض ، لا تقبل النقل ولا التوصيل . انها ((ذوق)) لا تستطيع اللغة التعبير عنه ولا الافصاح عن مضمونه ، لان اللغة موضوعة للمحسوسات وكلماتها مستقاة اصلا من المحسوسات فى حين ان ما يشاهده صاحب ((الكشف)) هو من عالم ما وراء الحس . يقول ابن خلدون: ((واللغات لا تعطى دلالة على مرادهم منه ، لانها لم توضع الا للمتعارف ، واكثره من المحسوسات)) (1079 ج3) .

نعم ، لقد تحدث كثير من المتصوفة عما ((كشف)) لهم ، وجاؤوا بآراء ونظريات فى الذات الالهية وكان منهم من قال ب

((الاتحاد)) او ((الحلول)) . ان ابن خلدون يشجب هذا النوع من التصوف ، لان المتصوف اذا حاول التعبير عن مشاهداته ، صار تصوفه صناعة عقلية اى فلسفة ، اما دعوى ((الحلول)) و ((الاتحاد)) فباطلة كذلك ، يقول : ((ذهب جماعة من المتصوفة والمتاخرين الذين صيروا المدارك الوجدانية علمية نظريه الى ان البارى تعالى متحد بمخلوقاته فى هويته ووجوده وصفاته ، وربما زعموا انه مذهب الفلاسفة قبل ارسطو مثل افلاطون وسقراط)) (1070 ج3). وهذه الدعوى باطلة فى نظر ابن خلدون ، ((لان التعويل فى تعقل ذلك على النظر والاستدلال ، كما فى المدارك البشرية ، غير مفيد ، لان ذلك انما ينقل من المدارك الملكية ، وانما هى حاصلة للانبياء بالفطرة ومن بعدهم للاولياء بهدايتهم (اى بهداية الله لهم) ، وقصد من يقصد الحصول عليها بالطريقة العلمية ضلال)) (1070 ج 3) .

ومهما يكن ، فاذا حصل للمتصوفة كلام فى الكشف فينبغى ان لا نتعرض لذلك ويجب أن ((نتركه فيما تركناه من المتشابه)) . ((واما الالفاظ الموهمة التى يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها اهل الشرع ، فاعلم ان الانصاف فى شأن القوم أنهم اهل غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب (= غير مؤاخذ شرعيا) ، والمجبور معذور)) (1079 ج3) .

واذن ، فماذا يبقى من التصوف بوصفه احد الميادين التى تتجلى فيها فاعلية النفس كبعد معرفى ؟ ان جواب ابن خلدون واضح : ((المتصوف)) الفلسفى ليس تصوفا بل هو صناعة عقلية اى فلسفة . وشطحات المتصوفة ((الحقيقيين)) هى أشبه ما تكون ب ((هذيان)) المحموم .. يجب تركها وعدم مؤاخذتهم بها ..

كل ما يبقى من التصوف هو تلك التجربة الذاتية ، اى تلك ((المعرفة)) الادنية التى لا تقبل النقل ولا التوصيل الى الغير .. انه ((الذوق)) ولا شىء غير ذلك .

*　　*　　*

ان ما يحصل المتصوف حين ((الغيبة عن الحس)) هو اشبه بما يحصل للنائم حين حصول ((الرؤيا الصحيحة)) له . ولكن الفرق بينهما كبير ، فما ((يراه)) المتصوف هو ((الحقيقة)) التى لا يمكن التعبير اللغوى عنها . اما ما يراه النائم فهو مثالات وخيالات تحاكى الحقيقة ، ولذلك كان لابد من تعبير الرؤيا ، اى من فك رموزها .

كيف يبرر ابن خلدون ــ داخل منظومته المعرفية ــ الرؤيا وامكانية تعبيرها ؟ .

يقول : ((واما الرؤيا فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة فى ذاتها الروحانية لمحة من صور الواقعات ، فانها عندما تكون روحانية تكون صور الواقعات فيها موجودة بالفعل كما هو شأن الذوات الروحانية كلها . وتصير (النفس) روحانية بأن تتجرد من المواد الجسمانية والمدارك البدنية . وقد يقع لها ذلك لمحة بسبب النوم فتقتبس بها علم ما تتشوف اليه من الامور المستقبلة وتعود به الى مداركها . فان كان ذلك الاقتباس ضعيفا وغير جلى بالمحاكاة والمثال فى الخيال لتخلطه فيحتاج من هذه المحاكاة الى التعبير . وقد يكون الاقتباس قويا يستغنى فيه عن المحاكاة فلا يحتاج الى تعبير لخلوصه من المثال والخيال)) (521 ج1).

ان عمل النفس هنا اشبه بعمل العقل : فكما ان العقل عندما يدرك الاشياء المحسوسة يلقى بصورها الى المخيلة ،

فكذلك النفس تلقى بما شاهدته اثناء الرؤيا الى الخيال ، ولكن على شكل صور مناسبة بعض الشىء لما رأته ، كان تـدرك «السلطان الاعظم فيصوره الخيال بصورة البحر او تدرك العداوة فيصورها الخيال فى صورة الحية» . فاذا استيقظ النائم لم يعلم من امره الا انه رأى البحر او الحية . وهنا ياتى المختص فـى تعبير الرؤيـا فينظر فى الصورة التى رآها النائم ويبحث لها عن اشباه مناسبـة يفسرها بها . وهناك «قوانين كلية» هى عبارة عن «قاموس» يعطى المقابل «الحقيقى» لما رآه النائم ك «مثال»، فيعمد المعبر الى استعمال هذا «القاموس» مراعيا «ما تقتضيه القرائن التى تعين من هذه القوانين ما هو اليق بالرؤيـا» (1084 ج 3) .

ولكن ، ما كل ما يراه النائم هو من هذا النـوع . فالـى جانب «الرؤيـا» الصحيحة وهى التى تحدثنا عنها ، هنـاك «أضغاث الاحلام» وهى صور حسية تختزنها الحافظة وتنتقل الى المخيلة اثنـاء النوم ، فيراها النائم فى نومه فى شكل احـلام لا علاقة لها بـ «الرؤيـا الصادقة» . كيف نميز بين هذه وتلك؟ كيف نميز «الاحلام» المقتبسة من العالم الروحانى و «الاحلام» الراجعة اصلا الى الصور الحسية المخزونة عن اليقظة فـى «الحافظة» ، ما دام النوعان معا يشكلهما «الخيال» بهـذا الشكـل او ذاك ؟

ان ابن خلدون لا يطرح هذا السؤال صراحة ، ويكـاد يحس القارىء ان صاحب المقدمة يتهرب عمدا منه . انه يقتصر على القول : لقد «وقع فى الصحيح (اى فى الحديث الصحيح) : الرؤيـا ثلاثة ، رؤيا من الله ، ورؤيا من الملـك ، ورؤيـا من الشيطـان . فالرؤيـا التى من الله هى الصريحة التى لا تفتقر الى تأويـل ، والتى من الملك هى الرؤيا الصادقة تفتقـر الى

التعبير ، والرؤيا التى من الشيطان هى الاضغاث)) (1084 ج3) ان النقل هنا ــ لا العقل ــ هو المرجع والحكم . وايضا فابن خلدون لا يشرح لنا كيف يمكن لمعبر الرؤيا النفاذ الى مدلولها الصحيح من خلال القرائن والاشباه . ان ((القوانين الكلية)) التى اشار اليها هى مجرد ((مقابلات)) تعسفية لا دليل عليها.. ولكن ماذا بامكانه أن يفعل .. فالنقل صريح فى هذه المسألة ، ودليله هنا دليل نقلى : ((فيوسف الصديق صلوات الله عليه ــ كان ــ يعبر الرؤيا كما وقع فى القرآن)) (1081 ج 3) . وهكذا فما دام القرآن قد تحدث عن الرؤيا واصنافها وعن أمكانية تعبيرها فالمسألة محلولة من وجهة نظر الابستيمولوجيا الخلدونية. ذلك لان الامر يتعلق بعلم نقلى ، والعلوم النقلية هى بالتعريف علوم تستند فى مقدماتها ونتائجها وبراهينها الى القرآن والسنة.

* * *

التصوف وتعبير الرؤيا هما العلمان النقليان الوحيدان اللذان تؤسسهما النفس بوصفها بعدا معرفيا فى الانسان . ولكن ما الذى يسوغ اطلاق وصف ((العلم)) عليهما فى حين ان المعرفة الحاصلة بهما لا تقبل النقل ، اى التوصيل ، وبالتالى لا دور فيهما للعقل ؟

لقد كان ابن خلدون واعيا بهذا المشكل . ولذلك يقول عنهما منذ البداية انهما من ((العلوم الحادثة فى الملة)) . فالتصوف لم يكن علما ، بل كان مجرد ممارسة عملية اى نوعا خاصا من السلوك الدينى الهدف منه التقرب من الله بالاعراض عن الدنيا وشواغلها . ولكن لما دونت العلوم وانتظمت مختلف المعارف الدينية وانواع السلوك الدينى صار التصوف ((صناعة)) اى ((علما)) الهدف منه رسم الطريق الذى يؤدى

بالانسان الى ((المشاهدة)) . ومن هنا كان هذا ((العلم)) فى الحقيقة ((علم)) عمل وسلوك ، لا علم معرفة لان مهمته تنتهى عندما يبلغ السالك درجة المشاهدة . اما هذه المشاهدة نفسها فليست علما ، بل هى ذوق كما سبق ان قلنا .

اما الرؤيا فهى تحصل للناس دون ارادتهم بسبب ((انسلاخ النفس)) عن الحس اثناء النوم انسلاخا يمكنها من الاطلال على العالم الروحانى الذى هى منه أصلا . فالرؤيا ــ بهذا الاعتبار ــ نوع من الكشف كذلك ، ولكنه كشف غير مباشر ، اذ يتم بواسطة رموز واشارات تحتاج الى تاويل . وهذا التاويل الذى كان فى صدر الاسلام عفويا يقوم به النبى وبعض الصحابة ، انقلب هو الآخر ، بعد تدوين العلوم ، الى صناعة حولت المعانى والمضامين التى اعطاها النبى وبعض الصحابة لما راه بعض الناس النائم فى المنام ، الى ((قوانين كلية)) . ولاشك انه اضيفت اشياء اخرى الى هذه ((القوانين)) ، والنتيجة هى ان صار تاويل الرؤيا علما نسيا مثله مثل التصوف .

واذن ، فدور النفس فى العلوم النقلية محدود كدور العقل فيها . فاذا كان دور العقل فى بعض العلوم النقلية هو ((الحاق الفروع بالاصول)) فان دور النفس فى بعضها الآخر لا يتعدى جعل صاحبها يعيش تجربة ذاتية فى لحظة من اللحظات . وهذه التجربة الذاتية سواء منها الراجعة الى التصوف او الى الرؤيا يجب ان تخضع هى الاخرى لما يقرره النقل . فليس من شأن المعرفة الصوفية ان تضيف جديدا الى ما سبق للوحى ان قرره، وليس من شان تعبير الرؤيا ان يخرج عن ((القوانين)) المنقولة عمن يصح منهم النقل . ومن هنا كانت العلوم النقلية فى الحقيقة علوما تنظم وتصنف وتفصل ما ورد به الوحى ، اى ما جاء فى الكتاب والسنة . انها علوم شارحة ، وليست علوما

مبدعة ، لان الابداع فى مجال المعرفــة النفسانية للوحـــــى وللوحـــى وحـــده .

5 ــ حدود العقل فى العلوم العقلية ــ

يصنف ابن خلدون العلوم العقلية ، كما فعل الفلاسفة من قبل ، الى اربعــة اصناف : المنطق ، الرياضيات ، الطبيعيات، الالهيات ، ثم يشير الى ان لكــل من هذه العلوم الامهات فروع تتفرع عنها . غير انه عند ما ياخذ فى الحديث عنها يستعرضهـــا على الترتيب التالى : العلوم العددية (الاريتماطيقى ، الحساب ، الجبر ، المقابلة ، المعاملات ، الفرائض) العلوم الهندسيـــــة (الهندسة العامة ، هندسة الاشكال الكرية والمخروطـــات ، المساحة ، المناظر) علم الهياة (علم الهياة العام ، علم الازياج)، علم المنطق ، علم الطبيعيـــات (الطبيعيات العامة ، الطـــــب الفلاحة) ، علم الالهيات ، علم السحر والطلسمات (السحر العام، الاصابة بالعين) ، علم اسرار الحروف ، علم الكمياء .

يتناول ابن خلدون هذه العلوم على مرحلتين : مرحلة يتحدث فيها عنها حديث المؤرخ ، يعين موضوع العلم ويشير الى اهم مسائله ومراحل تطوره وابرز علمائه واهم الكتب المصنفة فيه ، ثم يعود فى المرحلة الثانيـــة ليخص بعضا منها بنقد خـــــاص يستهدف ابطالها ، او على الاقل رسم حدود اليقين فيها . وبما ان هدفنا من هذه الدراسة هو ابراز الجانب الابستيمولوجـــى النقدى فى فكر ابن خلدون ، فاننا سنقتصر هنا ــ كما فعلنـــــا بالنسبة للعلوم النقليـــة ــ على العلوم التى تناول مبادئهـــــا ونتائجها بالتحليل والنقد ، وهى الفلسفة والمنطـــق ، والتنجيم والكميـــاء ، والسحر وما فى معنـــاه .

أ ــ ابطال الفلسفة وحدود المنطــق .

تعرضت الفلسفة للنقد والهجوم من طرف كثير من مفكرى الإسلام . فعلاوة على الفقهاء الذين وقفوا منها ، جملة وتفصيلا، موقفا معاديــا لكونها فى نظرهم تؤدى الى الكفر أو هى الكفــر ذاته ، نجد كثيرا من المتكلمين قد تصدوا للرد على الفلاسفــة فى القضايا التى تخالف ، فى نظرهم ، ما يقــرره الدين . وعلى رأس هؤلاء جميعــا يبرز اسم الغزالى بكتابه «تهافت الفلاسفة». لقد اراد الغزالى ان يبين من خلال كتابــه هذا ان اطروحــات الفلاسفة فى الالهيــات أطروحــات باطلة ليس من وجهة نظــر الدين وحسب ، بل ايضا من وجهــة نظر المنطق ــ ذلــك لان الفلاسفة (ويعنى هنا ابن سينا خاصة) لم يتمكنوا من الوفــاء فى علمهم الالهى بالشروط التى نصوا عليها فى المنطق ، فجاءت اقوالهم متهافتــة ضعيفة تفتقد الدليــل الصحيح .

وكما تصدى الغزالى للفلاسفة بنفس سلاحهم (المنطق) ، خصص الشهرستانى أحد كتبه وهو بعنوان «مصارعة الفلاسفة» للرد على ابن سينــا «فى سبــع مسائل من الالهيــات» تشكل الاساس الذى بنى عليــه الشيــخ الرئيــس الاهيانــه . ان الشهرستانى يصارع ابن سينا فى كتابه هذا «مصارعة منطقية» خالصة ، يناقش «نصوصه لفظا ومعنى» ليبيــن «مواقـــع الخطأ فى متون براهينه مادة وصورة» ، شارطا على نفسه ــ كما يقول ــ الا يفاوضه بغير صنعته ولا يعانده على لفظ نوافـــق معه على معناه وحقيقته ، متجنبا اتخاذ موقف المتكلــم الجدلى او المعاند السفسطائى (7) . ان منهج الشهرستانى هــو نفــس منهج الغزالى ، مع هذا الفارق ، وهو أن الشهرستانى كــان اكثر موضوعية واكثر تمسكا بالمنطق ، متجنبــا اصدار اى حكم دينى فى الفلسفــة والفلاسفــة .

ما نهدف اليه من هذا الاستطراد هو الاشارة الى ان الفكر الاسلامى قد عرف موقفين معاديين للفلسفة : موقف الفقهاء الذين رفضوها من ((الخارج)) ، جملة وتفصيلا ودون مناقشة . وموقف المتكلمين امثال الغزالى والشهرستانى الذين رفضوها من ((الداخل)) اى الذين قصدوا ابطال اطروحاتها ــ فى الالهيات خاصة ــ بنفس سلاحها ، اى المنطق . ان هؤلاء كانوا فى الحقيقة فلاسفة اتخذوا موقفا من فلسفة او فلسفات معينة .

ويأتى ابن خلدون بموقف آخر من الفلسفة ، جديد واصيل. موقف يقوم على مناقشة الاسس الابستيمولوجية التى بنيت عليها الهيات الفلاسفة ، مناقشة منطقية ذات نزعة وضعية واضحة . ان ابن خلدون لا يرفض الفلسفة رفضا فقهيا متزمتا ــ ولا يعاندها باتخاذ موقف ــ فلسفى أو كلامى ــ مضاد لبعض قضاياها ، بل يحاول نسف قاعدتها الابستيمولوجية جملة، وذلك باظهار بطلان القضايا الاولية الاساسية للتفكير الفلسفى (= الميتافيزيقى) .

فعلا ، ينطلق ابن خلدون فى نقده الابستيمولوجى للفلسفة من مناقشة ثلاثة قضايا اولية هى بمثابة فروض اولية لكل فكر ميتافيزيقى ، هذه القضايا الثلاث يصرح بها ابن خلدون ــ على لسان الفلاسفة ، بالشكل التالى :

1 ــ ((ان الوجود كله ، الحسى منه وما وراء الحسى ، تدرك ذواته واحواله باسبابها وعللها ، بالانظار الفكرية والاقيسة العقلية)) .

2 ــ ان ادراك الوجود على هذا النحو يمكن الفيلسوف من ((الاتصال بالعقل الفعال)) ، وان هذا ((الاتصال)) هو عين ((السعادة)) . ومن هنا كان هدف الفلسفة هو ((السعادة)) .

3 ـ ان هناك قانونا (يهتدى به العقل فى نظره الى التمييز بين الحق والباطل) ، وان التزام هذا القانون (= المنطق) من طرف الفلاسفة هو الذى يمكنهم من بلوغ غايتهم فى ادراك الوجود على ما هو عليه وبالتالى الحصول على ((الاتصال)) والسعادة.

يناقش ابن خلدون هذه القضايا التى كانت تؤسس وتوجه كل تفكير ميتافيزيقى ويبرهن على بطلانها ، او على الاقل ، على بعدها عن اليقين ، حتى اذا تم له ابطالها او التشكيك فيها تم لـه ابطال الفلسفة كلها .

لنبدأ اولا بالمنطق : لا يطعن ابن خلدون فى العقل ولا فى المنطق ، وانما يحاول ان يثبت ان الفلاسفة لم يحترموا حدود العقل بل تجاوزوها ، ولم يتقيدوا بالشروط التى نصوا عليها فى المنطق ، بل اغفلوها ولم يتقيدوا بها ، ان العقل عند ابن خلدون (ميزان صحيح فاحكامه يقينية لا كذب فيها ، غير انك لا تطمع ان تزن به امور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الالهية وكل ما وراء طوره ، فان ذلك طمع فى محال) (1037 ج 3). وبالمثل فالمنطق آلة تساعد العقل على التمييز بين الصحيح والفاسد من الاحكام ، ويعمل على (شحذ الذهن فى ترتيب الادلة فى الحجاج لتحصل ملكة الجودة والصواب فى البراهين) (1206 ج 3) ، ولكن المنطق لا يبرهن ولا يستطيع ان يبرهن على ان الاحكام الذهنية العامة التى يشيدها مطابقة فعلا المواقع المشخص ، بل ان (صناعة المنطق غير مامونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس ، فانها تنظر فى المعقولات الثوانى . ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الاحكام ويناقيها عند مراعاة التطبيق اليقينى) (1247 ج 4) .

واذا كان الامر كذلك فكيف انزلق الفلاسفة الى الاعتقاد فى ان الوجود كله ، الحسى وما وراء الحسى ، يمكن ادراكه جملة وتفصيلا ب «الحدود والاقيسة» اى بالمنطق ؟ كيف ذهب بهم الزعم الى القول ان فى امكنتهم ادراك «ذوات العالم الروحانى» وهى باعترافهم بريئة من المادة ، فى حين انهم يقررون فى المنطق «ان ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه» ؟

يجيب ابن خلدون قائلا : ان ما حملهم على ذلك «انهم عثروا اولا على الجسم السفلى بحكم الشهود والحس ، ثم ترقى ادراكهم قليلا فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس فى الحيوانات ، ثم احسوا من قوى النفس بسلطان العقل ، ووقف ادراكهم فقضوا على الجسم العالى السماوى بنحو من القضاء على امر الذات الانسانية ووجب عندهم ان يكون للفلك نفس وعقل كما للانسان ، ثم انهوا نهاية ذلك عدد الآحاد وهى العشرة ، تسع مفصلة ذواتها جمل (؟) وواحد اول مفرد وهو العاشر ..» (1301 ج 4).

لنسجل اولا ان ابن خلدون قد ادرك ان الميتافيزيقا اليونانية مؤسسة ابستيمولوجيا على المقايسة بين الانسان والكون (للانسان نفس وعقل ، واذن يجب ان يكون للافلاك كذلك نفوس وعقول) ولذلك تصوروا الاجسام السماوية كائنات حية لها نفوس . هذا النوع من المقايسة باطل فى نظر ابن خلدون لان «الذوات العالم الروحانى» غائبة تماما عن ادراكنا فكيف يمكن قياسها على هذا او ذاك من الموجودات الحسية . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى يلاحظ ابن خلدون ، انه حتى ولو سلمنا بصحة هذه المقايسة ، فلا شىء يبرر حصر العقول السماوية فى تسعة ، عاشرها العقل الاول (= الله).

بعد هذه الملاحظة الأولوية ننتقل الى مناقشة ابن خلدون للاساس الابستيمولوجي الذى بنى عليه الفلاسفة طبيعاتهم والهياتهم .

بالنسبة للطبيعيات العامة يلاحظ ابن خلدون ان الفلاسفة يبنون فيها آراءهم على التجريد : يجردون من الموجودات المشخصة صورا عامة تنطبق على جميع الاشخاص (كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي يرسمها فى طين او شمع)، ومن هذه الصور الاولية او ((المعقولات الاوائل)) يجردون معان كلية، ومن هذه معان كلية اكثر عمومية ((الى ان ينتهى التجريد الى المعانى البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعانى والاشخاص)) وباضافة هذه المعنى البسيطة ((بعضها الى بعض ونفى بعضها عن بعض بالبرهان العقلى اليقيني)) يحصل لهم ، كما يزعمون، تصور الوجود ، كما هو ، ((تصورا صحيحا مطابقا)) وذلك هو ((السعادة)) عندهم .

ان ابن خلدون لا يطعن فى التجريد بل يعتبره اساسا لكل معرفة . وهو لا يناقش الكيفية التى يركب بها الفلاسفة تصورهم العام للوجود ، ما دامت عملية التركيب تلك تخضع — او يجب ان تخضع — ((للبرهان العقلى المنطقى)) ، الشيء الذى يناقشه ابن خلدون ، وبقوة ، هو زعم الفلاسفة ان التصور الذى يحصل لهم عن الكون ، بهذه الطريقة ، يطابق فعلا الكون كما هو . انه يرى ان التصور الذى يبنيه الفلاسفة لانفسهم عن الكون عبر سلسلة من التجريدات ليس بالضرورة مطابقا لحقيقة الوجود ، وبالتالى فهو غير يقينى . يقول : ان ((المقايسة بين تلك النتائج الذهنية التى تستخرج بالحدود والاقيسة كما فى زعمهم وبين ما فى الخارج غير يقينى ، لان تلك احكام ذهنية كلية عامة ، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ، ولعل

فى المواد ما يمنع من مطابقة الذهنى الكلى للخارج الشخصى، اللهم الا ما يشهد له الحس من ذلك ، فدليله شهوده ، لا تلك البراهين» (1202 ج 4) .

ان ابن خلدون يطرح هنا قضية ابستيمولوجية هامه ، طرحا قريبا من الطرح العلمى المعاصر ، قضية المطابقة بين ما فى الفكر وما فى الواقع ، بين التصورات المجردة التى يشيدها العقل ب «الحدود والاقيسة» وبين الواقع المشخص الغنى والمتنوع . ان ابن خلدون لا ينفى امكانية حصول المطابقة ، بل يناقش ، وهذا هو المهم ، امكانية اثباتها . انه يؤاخذ الفلاسفة على اعتمادهم فى الاعتقاد بصحة نظرتهم الى الوجود على مجرد صحة براهينهم المنطقية . وهذا فى نظر ابن خلدون غير جائز فالبراهين المنطقية تنظم التصورات المجردة ب «اضافة بعضها الى بعض او نفى بعضها عن بعض» لا غير ، ودور المنطق لا يتعدى فحص هذه «الاضافة» وهذا «النفى» . اما المطابقة فلا يمكن البت فيها ، اثباتا او نفيا ، الا بالتجربة . ومعنى ذلك ان القوانين الكلية العامة التى يبنيها العقل بواسطة التجريد لا يمكن اعتبارها صحيحة ، بمعنى مطابقة للواقع ، الا بعد اخضاعها للواقع نفسه ، وتاكيدها بواسطته .

واذن ، فالطبيعيات العامة لا يجوز اعتبارها يقينية ، بمعنى مطابقة للواقع ، وبالتالى فكل ما يبنى عليها يظل هو الآخر غير يقينى باستثناء الطبيعيات التجريبية كالطب والفلاحة التى يمكن التاكد من صحة قضاياها بالتجربة المباشرة (1108 — 1110 ج 3).

اما الالهيات فشانها اوضح . ذلك لانه اذا كان العلم الطبيعى غير ممكن الا فيما يمكن اخضاعه للتجربة فان العلم الالهى مستحيل تماما لسبب بسيط وهو ان موضوعه هو

((الموجودات التى وراء الحس وهى الروحانيات)) و ((ذواتها مجهولة راسا لا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها)) . وكم سيكون خطؤنا كبيرا اذا نحن اعتقدنا ان ((ذوات العالم الروحانى)) يمكن ((الوصول)) اليها بالتجريد . ذلك ، لان التجريد ، ((تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية المشخصة ، انما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات اخرى لحجاب الحس بيننا وبينها)) . واذن فكل ما يقوله الفلاسفة فى الهياتهم مجرد ظنون ، وكبيرهم افلاطون يعترف بذلك . ويعلق ابن خلدون على هذا قائلا : ((واذا كنا انما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط ، مكيفينا الظن الذى كان اولا)) (1209 ج 3).

ما نوع هذا الظن ((الأول)) ؟ انه ((المعرفة)) التى نحصل عليها بواسطة البعد المعرفى الثانى : النفس . ان ((النفس)) هى بالتعريف ((جوهر روحانى)) فهى جزء من العالم العلوى الذى نبحث عنه ، ولذلك فهى وحدها المؤهلة لان تطلعنا عليه . كيف ؟ والى اى مدى ؟ يقول ابن خلدون : ((انا نشهد فى انفسنا بالوجدان الصحيح وجود ثلاثة عوالم : اولها عالم الحس ونعتبره مدارك الحس ، فنراه عالما آخر فوق عالم الحس ، ثم نستدل الفكر الذى اختص به البشر فنعلم عنه وجود النفس الانسانية علما ضروريا بما بين جنبينا من مداركها العلمية التى هى فوق مدارك الحس ، فنراه عالما آخر فوق علم الحس ، ثم نستدل على عالم ثالث فوقنا بما نجد فينا من اثاره التى تلقى الى افئدتنا كالارادات والوجهات نحو الحركات الفعلية ، فنعلم ان هناك فاعلا يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا ، وهو عالم الارواح والملائكة ، وفيه ذوات مدركة لوجود آثارها فينا ، مع ما بيننا وبينها من المغايرة . وربما يستدل على هذا العالم الاعلى الروحانى وذواته بالرؤيا وما نجده فى النوم ويلقى الينا فيه

من الامور التى نحن فى غفلـــة عنها فى اليقظة . وتطابق الواقع فى الصحيحة منها ، فنعلم انها حــق ومن عالــم الحق . واما اضغاث الاحلام فصور خيالية يخزنها الادراك فى الباطن ويجول فيها الفكــر بعد الغيبــة عن الحس ، ولا نجد على هذا العالــم الروحانــى برهانـــا اوضح من هذا ، فنعلمه كذلك على الجملة ولا ندرك له تفصيـــلا» . ويضيف ابن خلــدون قائـــــلا : «وما يزعمه الحكماء الالهيون من تفصيل ذواته وترتيبها المسماة عندهم بالعقــول فليس شىء من ذلك بيقينى لاختلال شـــرط البرهـــان النظرى فيه ، كما هو مقـــرر فى كلامهم فى المنطق ، لان من شرطه ان تكون قضاياه اولية ذاتية ، وهذه الــــذوات الروحانية مجهولة الذاتيات ، فلا سبيل للبرهان عليها ، ولا يبقى لنـــا مدرك فى تفاصيل هذا العالم الا ما نقتبسه من الشرعيات التى يوضحها الايمان ويحكمها» (979 ــ 981 ج 3).

واذن ، فالعلم الالهى غير ممكـــن كعلم عقلى يقينـــــى ، فالعقل عاجز عن ادراك موضوعات هذا العلم ، بله تفصيـــــل القول فيها . ومن ثمة كانت نظرية «السعـــادة» عند الفلاسفة نظريـــة باطلـــة من اساسها . انهم يدعون ان «السعـــــادة» تحصل لهم ب «ادراك الموجودات على ما هى عليه» وهم يقصدون بذلك الموجودات الروحانية ، وهذا وهم باطل . فالسعادة بهـــذا المعنى هى «ابتهاج المدرك بما ادرك» . وبما ان العقل البشـــرى لا يمكنه تجاوز العالم الحسى ، وما يجــرد منه ، فى ادراكاته، فان الابتهاج ــ اى السعادة التى تحصل بهذا الادراك ـــ محدود بحدود هذا العالم نفسه . ان الابتهاج ـــ او السعادة ـــ بادراك العالم الروحانى لا يمكن اذن ، ان يحصل بطريق العقل ، وانما يمكن حصوله بطريق النفس وذلك ب «كشف حجاب الحـــس ونسيان المدارك الجسمانية جملة» ، وهذه طريق المتصوفـــة الذين «يحاولون بالرياضة اماتة القوى الجسمانية ومداركها حتى

الفكـــر من الدماغ ليحصل للنفس ادراكها الذى لها من ذاتهـــا عند زوال الشواغل والموانع الجسمانية ليحصل لهم بهجة ولـــذة لا يعبر عنها)) (1204 ج 4)• اما ما يدعيه الفلاسفة من ان هذه ((السعادة)) تحصل لهم بادراك الموجودات الروحانية والاتصـــال بالعقل الفعال ، فقول ((مزيف مردود)) ، لان العقل الفعال عندهم كائن روحانى ، والعقل البشرى لا يدرك الكائنات الروحانية ولا يقدر على الاتصال بها • واذا كان ارسطو قد تحدث عـــــــن ((الاتصال)) فانه انما كان يعنى ((ادراك النفـــس الذى لها مـــن ذاتهـــا وبغير واسطة ، وهذا لا يحصل الا بكشف حجـــاب الحـــس)) (د120 ج 4)•

لنترك جانبا هذا التأويل ((الصوفى)) لنظرية ((الاتصـــــال)) الارسطية ، الغامضة فعلا ، ولنلاحظ ان ابن خلدون قد ظـــل طوال مناقشته لامكانية قيام ((العلم الالهى)) منسجما مع نفسه، مع منطقه ومنطلقه • ان موقفه من الفلسفة ــ بمعنى الميتافيزيقا ــ هو نفس موقفه من علم الكلام : العقل محدود بحدود الحـــس والتجربة ، ولذلك فلا يمكن ان نتخذه وسيلة للمعرفة خارج دائرة المحسوسات وما يرتبط بها او ما يجرد منها • العالم الروحانى هو بالتعريف عالم لاحسى ، واذن فلا يحق للعقل الخـــوض فيه، تبقى بعد ذلك النفـــس كبعد معرفى أساسى فى الابستيمولوجيا الخلدونيـــة • انها بوصفها جزء من العالم الروحانـــى تشعرنا بوجود هذا العالم ، من خلال ما ينتابها من أحوال و ((خصوصا منها فى الرؤيـــا التى هى وجدانية لكل واحد)) • اما ماعدا ذلك من حقيقة ذوات العالم الروحانى وصفاته ((فأمر غامض لا سبيل للوقوف عليه)) (1209 ج 3) ، الا ((ما نقتبسه من الشرعيـــات التى يوضحها الايمان ويحكمها)) هذا الايمان الذى يجد كمالـــه وتمامه فى التصوف المؤدى وحده الى الكشف والمشاهدة •

هل ينطوى هذا الموقف على تكريس للالامعقول على حساب المعقول ؟ لنترك مناقشـــة هذه المسألة الى الخاتمة ، ولننتقـــل الى التنجيـــم والكميـــاء .

ب ــ ابطال التنجيم واستحالة الكميــاء .

من ((العلوم الطبيعية)) التى يناقش ابن خلدون امكانيـــــة قيامها ((علم التنجيم)) وهو صناعة ((يزعم اصحابها انهم يعرفون بها الكائنـــات فى عالم العناصر (اى العالم المادى المحسوس) قبل حدوثهـــا من قبل معرفة قوى الكواكب وتاثيرها فى المولدات العنصرية منفردة ومجتمعة ، فتكون بذلك اوضاع الافـــــلاك والكواكب دالة على ما سيحدث من نوع نوع من انواع الكائنات الكلية والتشخصية)) (1207 ج 4) ، ان ابن خلدون ينكر امكانية قيام هذا ((العلم)) . ويتساءل : من اين لنا ان نعرف قـــــوى الكواكب وتاثيرها ؟ ثم يستعرض نظريات الفلاسفة و ((العلماء)) فى هذا الموضوع ويرد عليهــا .

من ذلك ان بعض المشتغلين بهذا ((العلم)) يقولون انهـــم يعرفون تاثير الكواكب بالتجربة ، اى بمراقبة حركة الكواكب فى افلاكها وتتبع ما يساوق هذه الحركة من احداث فى العالم الطبيعى والبشرى . ان هذا الرأى ، فى نظر ابن خلدون ، رأى خاطىء تماما لانه يفهم التجربة على غير حقيقتها . ان التجربة فى نظره ((انما تحصل فى المرات المتعددة بالتكرار ليحصل بها العلـــم او الظـــن . وادوار الكواكب منها ما هو طويل الزمن فيحتاج فى تكرره الى آماد واحقاب متطاولة يتقاصر عنها ما هو طويل من أعمار العالم . بل هو امـــر تقصر الاعمار كلها ، لو اجتمعت ، عن تحصيلـــه)) (1207 ج 4) .

وقال آخرون ، وعلى راسهم بطليموس ، اننا نستطيع ان نعرف قوى الكواكب وتاثيرها ((بالحدس والتجربة بقياس كل واحد

منهما الى النيـــر الاعظم (الشمس) الذى عرفنا طبيعته واثـــره معرفة ظاهرة) . فبما ان الشمس تؤثر فى الزرع والثمار... الخ فانه لا يستبعد ان تؤثر الكواكب الاخرى فى الكائنات التى تحت افقها نوعا آخر من التاثير . وابن خلدون لا يعترض على امكانية حصول هذا النوع من التاثير ، ولكنه يعترض بشدة على امكانية معرفته ب «الحدس والتخمين» . اما التجربة فقد سبق الفصل فى شانهـــا فى الفقرة السابقة ، واما الحدس فهو مجرد تخمين ، انه «قوى للناظر فى فكـــره ، وليس من علل الكائن ولا من اصول الصناعة . فاذا فقد هذا الحدس والتخمين رجعت ادراجها من الظن الى الشـــك» (1209 ج 4) . وحتى لو فرضنا جدلا انـــه حصل لنا العلم بالقوى النجوميـــة بهذه الطريقة او تلك ، فانـــه لا يمكن ان يكـــون هذا وحده كافيـــا لمعرفة ما سيحدث ، لان «القوى النجومية ليست الفاعل بجملتها ، بل هناك قوى اخرى فاعلـــة معها فى الجزء المادى ، مثل قـــوة التوليد التى لـــلاب والنوع التى فى النطفة والقوى الخاصة التى تميـــز بها صنف صنف من النوع وغير ذلك» . وهذه القوى الفاعلـــة ، المتعددة المختلفة ، من نجوميه وغيرها لا يمكن للعقل البشرى استقصاؤها ولا الاحاطة بها ، علاوة على ان منها ما هـــو خفى وبمنـــاى عن المعرفـــة البشرية اطلاقا. كل هذه العوامل الموضوعيـــة والذاتية تجعل «التنجيم» كعلم ــ يدعى معرفة ما سيحدث فـــى العالم الارضى بمراقبة الكواكب ــ مستحيلا ، وبالتالى فكـــل ما يقوله المنجمـــون ظنـــون وكذب .

اما علم الكيميـــاء «وهو علم ينظر فى المادة التى يتم بهـــا كون الذهب والفضة بالصناعة ، ويشرح العمل الذى يوصل الى ذلك» (1186 ج 4) فهو وان كان ممكنـــا من الناحية النظريـــة فهو مستحيل من الناحيـــة العلميـــة .

من الناحية النظرية يؤيد ابن خلدون الفارابى فى رأيـــه القائل بأن المعادن السبعة (الــذهب ، الفضة ، الرصـــاص ، القصدير ، النحاس ، الحديد ، الخارصين) كلها أصناف لنــوع واحد ، وان اختلافها انما هو بالكيفيات من الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة والالوان ، الشىء الذى يسمح نظريا بقلـــب بعضها الى بعض «لامكان تبدل الاعراض حينئذ وعلاجها بالصنعة» وبالتالى تحويل الخسيس منها الى رفيع . ان هذه النظرية تقوم على محاكـــاة فعل الطبيعة فى الجسم المعدنى حتى احالته ذهبا وفضة ، وذلك «بمضاعفة القوى الفاعلة والمنفعلة ليتم فى زمان اقصر (...) لان مضاعفة قــوة الفاعـــل تنقص من زمـــن الفعـــل» (1219 ج 4) .

وعلى الرغم من ان ابن خلدون ينتصر لهذه النظرية ضدا على نظرية ابن سينا القائلة باستحالة الكيمياء ، حتى من الناحية المبدئية ــ لكون المعادن انواعا «متباينة ، كل واحد منها قائـــم بنفسه متحقق بحقيقته» ، فانه يستبعد ، بل ينفى امكانيـــــة استحالة بعض تلك المعادن الى بعض بمجرد الصنعـــة والعلاج. ودليله على ذلك ان صاحب الكيمياء يحتاج لتحويل صنف مـــن المعادن الى صنف آخر الى ان يساوق فعل الطبيعة فى المعـــدن ويحاذيه بتدبيره وعلاجه الى ان يتم . وهذا يتطلب اولا وقبل كل شىء ، تصور الحالات والاطوار التى مرت بها عملية تكوين كل صنف من المعادن فى الطبيعـــة : «فلا بد من تصور هذه الحالات للذهب فى احواله المتعددة ونسبها المتفاوتة فى كـــل طـــور ، واختلاف الحار الغريزى عند اختلافها ومقدار الزمن فى كل طور وما ينوب عنه من مقدار القوى المضاعفة ويقوم مقامه حتـــى يحاذى بذلك كله فعل الطبيعة فى المعدن (...) وهذه كلها انما يحصرها العلم المحيط ، والعلوم البشرية قاصرة عن ذلـــك» (1221 ج 4) .

واذن فاستحالة الكمياء ليست من الناحية النظرية ليست من ((جهة الفصول كما رأيته ولا من جهة الطبيعة)) وانما هي مستحيلة من الناحية العلمية ، ((من تعذر الاحاطة وقصور البشر عنها)) . على انه لو كانت هذه الصناعة ممكنة بهذا الطريق المختصر ((لما تركته الطبيعة)) لكونه اقرب الطرق ((والطبيعة لا تترك اقرب الطرق فى افعالها وترتكب الاعوص والابعد)) (1222 ج 4) .

وبالاضافة الى ذلك كله ، فان ((التجربة)) نفسها تؤكد استحالة قيام علم الكمياء بهذا الشكل ، اذ ((لم ينقل من أحد من اهل العلم انه عثر عليها ولا على طريقتها ، ولا زال منتحلوها يخبطون فيها خبط عشواء الى هلم جرا ولا يظفرون الا بالحكايات الكاذبة)) ، على انه اذا ثبت ان صح وجودها ((كما تزعم الحكماء المتكلمون (...) فليس كلامهم فيها من منحى الطبيعيت ، انما هو من منحى كلامهم فى الامور السحرية وسائر الخوارق)) (1223 ج 4) . ((ومن هذا الباب يكون عملها سحريا لانها ان وقعت (فانما تمع بتاثيرات النفوس وخوارق العادة ، اما معجزة او كرامة او سحرا . ولهذا كان كلام الحكماء كلهم فيها ايماطة لا يظفر بحقيقته الا من خاض لجة من علم السحر واطلع على تصرفات النفس فى عالم الطبيعة)) (1224 ج 4) .

* * *

التنجيم والكمياء ((علمان)) غير ممكنين ، لان متطلبات قيام هذين العلمين تفوق قدرة العقل البشرى وتتعدى مجال اختصاصه . ولكن ابن خلدون لا يقف عند حدود المعقول ، بل ينتقل دوما الى ((اللامعقول)) الى ما هو من ((إختصاص)) البعد المعرفى الثانى : النفس . وهكذا ، فاذا كان ما يعجز عنه العقل

فى مجـال الكلام والفلسفة تقدر عليه النفس فى مجال التصوف ، فإن ما يعجز عنه العقل فى ميـدان الطبيعيات (الكمياء والتنجيم) تقدر عليه النفس ايضا ، ولكن فى مجال آخر ، هو مجال السحر الذى يصنفه الفلاسفة والعلماء ضمن علومهم العقلية .

6 ـ دور النفس فى العلوم العقلية : السحر وما فى معناه.

ما يعجز عنه العقل تقدر عليه النفس .. ولكن فى حدود.. ذلك هو أحد المبادىء الاساسية فى الابستيمولوجيا الخلدونية . كيـف ذلـك ؟

لنستمع اليه ، يقول : «ان النفوس البشرية وان كانت واحدة بالنوع فهى مختلفـة بالخواص ، وهى اصناف ، كـل صنف مختص بخاصية لا توجد فى الصنف الآخر ، وصارت تلـك الخواص فطرة وجبلة لصنفها . فنفوس الانبيـاء عليهم الصلاة والسلام لها خاصية تستعد بها للمعرفة الربانية ومخاطبـة الملائكـة عليهم السلام عن الله سبحانه وتعالى كما مر ، ومـا يتبع ذلك من التأثيـر فى الاكوان (اى المعجزات) ، ونفـوس السحرة لها خاصية التاثير فى الاكوان واستجلاب روحانيـة الكواكب للتصرف فيها والتاثير بقـوة نفسانيـة او شيطانية» وذلـك هو السحـر . (1114 ج 3) .

والنفوس الساحرة ، فى هذا ، مراتب ثلاث : هنـاك النفوس التى تؤثر «بالهمـة فقط من غير آلة ولا معين» وهـذا هو ما تسميه الفلاسفة السحر على الحقيقة ، وهناك نفـوس تؤثـر «بمعين من مزاج الافلاك او العناصـر او خـواص الاعداد» وهذا هو الطلسمـات ، واخيرا هناك النفـوس التى تؤثـر فى القوى المتخيلة لدى الجمهور فيتصرف فيها الساحـر

المشعوذ «بنوع من التصرف ويلقى فيها انواعا من الخيالات والمحاكاة وصورا مما يقصده من ذلك ، ثم ينزلها الى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه ، فينظر الراؤون كأنها فى الخارج وليس هناك شىء من ذلك» . وهذا هو الشعوذة .

ان ابن خلدون لا ينكر وجود السحر ، بل يؤكد ان وجوده «لامرية فيه بين العقلاء» وحجته فى ذلك ما يمارسه السحرة من «التأثير فى الاكوان» اى فى الحوادث . كما يؤكد ان لبعض المتصوفة واصحاب الكرامات تأثيرا ايضا فى احوال العالم»، ولكنه يستدرك ان هذا النوع من التأثير ليس من «جنس السحر وانما هو بالامداد الالهى ، لان طريقتهم ونحلتهم من آثار النبوة وتوابعها» (1122 ج 3) . واكثر من ذلك ، يؤمن ابن خلدون ب «الاصابة بالعين» ويعتبر ذلك من «التأثيرات النفسانية» . ف «المعيان» عندما يستحسن بعينه مدركا من الذوات او الاحوال ويفرط فى استحسانه وينشأ عن ذلك الاستحسان حينئذ انه يروم معه سلب ذلك الشىء عمن اتصف به «يؤثر بنفسه فى الشىء المستحسن ويروم فساده» . والاصابة بالعين بهذا المعنى «جبلة فطرية» فهى نوع من التأثير «فطرى جبلى لا يتخلف ولا يرجع الى اختيار صاحبه ولا يكتسبه» ولذلك يختلف عن انواع التأثير الاخرى التى ترجع الى «اختيار فاعلها» كالسحر وما اشبهه .

ومن «العلوم النفسانية» التى اولاها ابن خلدون عناية خاصة «علم اسرار الحروف» وهو من «تفاريع علم السيمياء لا يوقف على موضوعه ولا تحاط بالعدد مسائله» . ويرى ابن خلدون ان هذا العلم قد انتشر بظهور «الغلاة من المتصوفة وجنوحهم الى كشف حجاب الحس وظهور الخوارق على ايديهم والتصرفات فى عالم العناصر» . اما الاساس النظرى لهذا

انعلم فهو اعتقاد اصحابه فى تسلسل الموجودات عن الواحد وزعمهم بأن «(الكمال الاسمى مظاهره ارواح الافلاك والكواكب وان طبائع الحروف واسرارها سارية فى الاسماء ، فهى سارية فى الاكوان على هذا النظام» (1151 ج 4) ومن ثمة قالوا بامكانية «تصرف النفوس الربانية فى عالم الطبيعة بالاسماء الحسنى والكلمات الالهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالاسرار السارية فى الاكوان» . اما سر هذا التصرف فقد اختلفوا فيه : فمنهم من يرى ان للحروف مزاجا مساوقا لمزاج الطبيعة فقسم الحروف بقسمة الطبائع الى اربعة اصناف كما للعناصر فجعلوها نارية وهوائية ومائية وترابية ، و «منهم من جعل سر التصرف الذى فى الحروف للنسب العددية ، فان حروف «أبجد» دالة على اعدادها المتعارفة وضعا وطبعا» . وابن خلدون لا يوافق على اى من الرآيين فالتناسب بين الحروف والاعداد هو فى نظره تناسب اصطلاحى ، فهو لا يدل فى ذاته على شىء ، وانما يدل على ما اصطلحنا عليه . اما التناسب بين الحروف وامزجة الطبائع فهو — فى نظره — شىء عسير على انفهم ، اذ ليس من قبيل العلوم والقياسات ، وانما مستندهم فيه الذوق والكشف «واما التصرف فى عالم الطبيعة بهذه الحروف والاسماء المركبة منها وتأثر الكواكب عن ذلك فأمر لا ينكر لثبوته عن كثير منهم تواترا» (1153 ج 4) .

ويلح ابن خلدون على التمييز بين «علم» الطلسمات الذى هو من اعمال السحرة ، و «علم»أسرار الحروف او «السيمياء» الذى هو من عمل اهل الكشف من المتصوفة . ذلك ان تصرف اهل الطلسمات فى عالم الطبيعة «انما هو باستنزال روحانية الافلاك وربطها بالصور او بالنسب العددية» اما «تصرف اصحاب الاسماء فانما هو بما حصل لهم بالمجاهدة والكشف من

النور الالهى والامداد الربانى» ، هذا علاوة على ان تصـــرف اهل الطلسمات مقصود من طرفهم ، فى حين ان تصرف اهـــل الكشف «حاصل لهم بالعرض كرامة من كرامات الله لهـــم» (1154 ج 4) .

ومن فروع السيمياء التى يوليها ابن خلدون عناية خاصة «استخراج الاجوبة من الاسئلة» ، ويشير بكيفية اخص الـــى «زايرجة العالم المعزوة الى ابى العباس سيدى احمد السبتـــى من اعـــلام المتصوفة بالمغرب كان فى آخر المائة السادســـة بمراكش واعهد ابى يعقوب المنصور من ملوك الموحديـــــن» (543 ج 1) . وهذه الزايرجة عبارة عن دوائـــر متوازيـــة بعضها داخل بعض عينت فيها مواقع الافـــلاك والمناصـــر والمكونات ... الخ (1157 ج 4) . ورغم اعجاب ابن خلـــدون بهذه الزايرجة كعمل «علمى» معقد ، فانه يقرر بوضوح انه لا صلة لها بادراك الغيب لانها عمل صناعى مبنى على «استخراج الجواب من الفاظ السؤال» بواسطة التناسب . «فالتناسب بين الامور هو الذى يخرج مجهولها من معلومها ، وهذا انما هو فى الواقعات الحاصلة فى الوجود أو العلم . واما الكائنات المستقبلة اذا لم تعلم أسبــاب وقوعها ولا يثبت لها خبر صادق عنها فهـــو غيب لا يمكن معرفتـــه» (549 ج 1) .

والخلاصة أن ادراك الغيب ، مثله مثل التأثير فى العالـــم السفلى بواسطة العالـــم العلوى ، ممكن فى حالة واحدة فقط، اى عند ما يكون ذلك عن طريق النفس ، اما ب «المجاهـــدة والكشف» كما هو الشأن بالنسبة للاوليـــاء والمتصوفة ، واما ب «رياضة صناعية» كما هو الشأن بالنسبة للسحرة واصحـــاب الطلسمات . اما عند ما يراد ادراك الغيب او التأثير فى الاشياء عن طريق «الصناعة العقلية» التى تعتمد النظر والاستدلال او

القيام بعمليـــات حسابية معينة فان ذلك ليس من الغيـــب فى شىء، وانما هو تحليل يدخل فى زمـــرة العمليات التى يراد منها استخراج المجهول بواسطة المعلوم . وما دام الامر كذلك ، اى ما دام السحر ليس نتيجة عمل عقلى يعتمد النظر والاستدلال فلا يمكن ان يكون علما ، لان ما ياتيه الساحر فى هذه الحالـــة لا برهان عليه ، وبالتالى فربما اخطا وربما اصاب . امـــا اصحاب «الكشف» من المتصوفة فان ما يحصل لهم من ادراك الغيب لا يكون بارادتهم وانما هو نوع من «الالهام» ياتى عفوا .

«السحر موجود» ودليل وجوده «التجربة» اى «تواتــر» الاخبار عنه ومن جملتها ما ورد فى القرآن . ولكن السحــر ليس علما لانه ليس نتيجة استدلال ولا برهان .. ذلك باختصار هو راى ابن خلــدون فى الموضوع ، وسنعود فى خاتمة هـــذا البحث الى مناقشـــة هذا الموقـــف .

7 ـــ البعد الاجتماعى ـــ التاريخى فى الابستيمولـــوجيـــا الخلدونيـــة :

لا يقتصر ابن خلدون فى ابستيمولوجيته على التاريخ لكـــل علم ونقد اسسه ومبادئه ، بل ينظر الى العلوم كلها كظواهـــر انسانية تخضع مثلها مثل الظواهر الانسانية الاخرى لـــ «طبائع العمران» . وهكذا فالعلوم تتوقف فى نشاتها وتطورها على نمو وتطور المجتمع ، على نوع السلطة السائدة فيه ، وعلى نـــوع الايديولوجيا المهيمنة . ليس هذا وحسب ، بل ان الوضعيـــة الاجتماعية ـــ الاقتصادية للباحث نفسه تؤثر على رؤيته كباحث، على هدفه من البحث الذى يقوم به . يتعلق الامر ، اذن ، ببعد آخر فى الابستيمولوجيا الخلدونية لابد من الاطلاع عليه قبـــل مناقشـــة اهم القضايا التى تطرحها هذه الابستيمولوجيا بالنسبة

لتطور الفكر الاسلامى ، وايضا بالنسبة لاهتماماتنا الفكرية المعاصرة.

لا تنشأ العلوم ، ممنهجة منظمة الا فى مجتمع مدنى ، مجتمع ((كامل مادة وصورة)) ، هو المجتمع الذى قامت فيه الدولة وبلغت فيه الحضارة مستوى يسمح للناس بالتفرغ الى الكماليات بعد استيفائهم الحاجيات الضرورية . تلك هى الفكرة المركزية فيما نسميه : ((البعد الاجتماعى التاريخى للابستيمولوجيا الخلدونية)) .

فعلا ، لقد ادرك ابن خلدون ، وبوضوح ، ان النشاط الفكرى لاحق للنشاط العملى ، وان ضمان الحاجيات الضرورية للعيش شرط لظهور الفكر النظرى . ان ربط العلوم بقيام الدولة وازدهار العمران معناه ربط المعرفة النظرية بقيام طبقة تعيش من ((اموال الدولة)) وتتفرغ للعمل الفكرى ، خدمة للدولة ، او ارضاء لحب البحث والفضول المعرفى . واكتشاف ابن خلدون لهذه الحقيقة لم يكن يتطلب منه كثير بحث او خارق ذكاء ، بل كان يكفيه ان يتتبع نشأة العلوم فى الدولة الاسلامية وتطورها الى وقته . غير ان ابن خلدون لم يقف بهذه الظاهرة عند مستوى الملاحظة والاستقراء ، بل انصرف بتفكيره الى تعليلها بالكشف عن عواملها الموضوعية . وليست هذه العوامل الموضوعية الا الظروف الاقتصادية : ف ((الناس ، ما لم يستوف العمران الحضرى وتتمدن المدينة ، انما همهم فى الضرورى من المعاش ، وهو تحصيل الاقوات من الحنطة وغيرها . فاذا تمدنت المدينة وتزايدت فيها الاعمال ووفت بالضرورى وزادت عليه صرف الزائد حينئذ الى الكمالات من المعاش)) . ومن هذه الكمالات الصنائع والعلوم ، وبالجملة ((الاشتغال بالامور الفكرية)) (924 ج 3) . ان تنظيم العمل فى المجتمع بقيام

الدولة فيه يجعل الاعمال تنتج فائضا ، فيصرف هذا الفائض فى الكمالات ومنها العلوم . ان ابن خلدون هنا يكاد يعبر عن الفكرة المركزية فى التفسير المادى للتاريخ ، الفكرة التى تربط وعى الناس بوجودهم الاجتماعى .

وهكذا ، فالعلوم النقلية فى الاسلام قد خضعت فى نشاتها وتطورها لظروف المجتمع الاسلامى وعوامل تطوره . لقد نشات هذه العلوم ، اول مرة ، عبارة عن جملة من المعارف ، غير منظمة ولا ممنهجة ، ثم اخذت هذه المعارف تتعمق وتتخصص مع عصر الازدهار الاسلامى ، ((عصر التدوين)) فصارت ((صناعات)) مخصوصة وعلوما مفردة . وابن خلدون فى تحليله لنشاة العلوم لا يقتصر على مجرد الوصف بل يعتمد فى ابحاثه منهجا تكوينيا ، يلاحق التطور الداخلى لهذه العلوم ويربطها ، والمعارف المتصلة بها ، بالحياة الاجتماعية ومدى تساعها ودرجة تعقيدها . ان العلوم فى نظره تبدا عبارة عن جملة من المعارف المنقولة والمكتسبة يتداولها الناس بالتعلم والتعليم ويعملون فيها عقولهم فيستنبطون مسائل جديدة ، الى ان تبلغ هذه المعارف درجة معنية من النمو والتخصص ، وحينئذ تتوزع هذه المعارف حسب موضوعات خاصة ، وتصير علوما متميزة (979 ج3) . وهكذا فالتداول وعامل الزمن ضروريان فى نشأن العلوم وازدهارها . ومع ذلك فليس هذا شرطا كافيا بل لابد من ان يتم ذلك فى مجتمع قامت فيه الدولة وازدهرت فيه الحضارة . وذلك لان الصنائع والعلوم انما تطلبها الدولة ((فهى التى تنفق سوقها وتوجه الطلبات اليها ، وما لم تطلبه الدولة ، وانما يطلبه غيرها من اهل المصر ، فليس على نسبتها ، لان الدولة هى السوق الاعظم)) (928 ج 3) . ويمكن القول ، مع قليل من التجاوز ، ان العلوم جزء البنية الفوقية للمجتمع اى جزء من نشاط الدولة ومؤسساتها ، فاذا انقرضت الدولة فى مجتمع

تراجعت فيه العلوم واندثرت ، وان تحولت الدولة من عاصمة الى أخرى تحولت معها العلوم . لقد تحولت العلوم العربية الاسلامية مع نشاتها من ((المدينة)) الى ((دمشق)) لتستقر فى ((بغداد)) مع استقرار الدولة فيها . ولما ضعفت دولة الخلافة فى بغداد انتقلت العلوم الى العواصم الأخرى ، الى القاهرة وفاس وقرطبة .

وعلى الرغم من ان هذه العلوم النقلية الاسلامية قد ظلت واحدة فى موضوعها ومسائلها واهدافها ، فانها ، مع ذلك ، تلونت بلون المجتمع الذى انتقلت اليه هى والدولة . لقد انطبعت هذه العلوم فى ((المدينة)) بسذاجة اهلها الراجعة الى قرب عهدهم بالبداوة ، ثم تأثرت بالجو الحضارى الفاخر الذى عرفته بغداد فتفرعت مسائلها وتقننت مناهجها وتأثرت بالعلوم والمعارف المنقولة الى العربية من الحضارات والثقافات القديمه . ولما كان المغرب قد احتفظ عند قيام الدولة فيه بكثير من مظاهر البداوة فلقد اصطبغ العلم فيه بالصبغة البدوية صبغة السذاجة والبساطة والاقتصار على الضرورى من الناحية الدينية والعملية . وحصل العكس فى الاندلس التى اتسع فيها العمران والحضارة بشكل يضاهى بغداد ، فعادت العلوم فيها الى ما كانت عليه فى عهد العباسيين ، وما ذلك الا ((للرسوخ الحضرة فيها برسوخ الدولة الاموية وما قبلها من دولة القوط وما بعدها من دولة الطوائف الى هلم جرا..)) (927 ج 3).

ينطبق هذا على العلوم العقلية ايضا . فلقد نشأت هذه العلوم وترعرعت فى الحضارات القديمة ، وكان ((اكثر من عنى بها من الاجيال الذين عرفنا اخبارهم الامتان العظيمتان فى الدولة قبل الاسلام وهما فارس والروم . فكانت اسواق العلوم نافقة لديهم على ما بلغنا ، لما كان العمران موفورا لديهم والدولة

والسلطان قبل الاسلام وعصره لهم ، فكانت لهذه العلوم بحور زاخرة فى آفاقهم وامصارهم» (1086 ج 3) ، ثم جاء الاسلام و «تبجبح فيه السلطان والدولة» وكثرى فيه الصنائع والعلوم فاخذ اهله فى ترجمة العلوم الحكمية التى كانت للامم قبلهم «وعكف عليها النظار من اهل الاسلام وحذقوا فى فنونها وانتهت الى الغاية انظارهم فيها ... ودونوا فى ذلك الدواوين واربوا على من تقدمهم» . ثم انتقلت هذه العلوم الى المغرب والاندلس بعد تراجع العمران والدولة فى المشرق ، فبلغت فيهما ذروتهما، الى ان «ركدت ريح العمران بهما وتناقصت العلوم بتناقصه فاضمحل ذلك منهما الا قليلا من رسومه تجدها فى تفاريق من الناس» .

ولكن هذه العلوم العقلية لم تقف فى رحلتها هذه بركود ريح العمران فى الاندلس ، بل انتقلت الى بلاد الافرنج ، الى اوروبا التى كانت تعيش بدء نهضتها الاولى انطلاقا من ايطاليا . وقد سجل ابن خلدون ذلك بوضوح حين قال : «كذلك بلغنا لهذا العهد ان هذه العلوم الفلسفية ببلاد الافرنجة من ارض رومة وما اليها من العدوة الشمالية نافقة الاسواق ، وان رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة ودواوينها جامعة متوفرة وطلبتها متكثرة» (1091 ج 3) .

وكما تتوقف العلوم جملة فى نشاتها وتقدمها على قيام الدولة وازدهار الحضارة ، تخضع كذلك للمراقبة والتوجيه اللذين تمارسهما الدولة ، اما بشكل مباشر او عن طريق غير مباشر . وبكيفية عامة فالعلوم لا تنمو ولا تزدهر الا اذا كانت الدولة ، وبعبارة اعم الايديولوجيا السائدة ، تسمح بذلك . فعلم التنجيم مثلا ، بل علوم السحر كلها غير ممكنة ، ليس فقط لكونها تتناول مواضيع تتجاوز نطاق العقل ، بل ايضا لان

الدين ، اى الايديولوجيا السائدة ، لا يسمح بها . ولذلك كان المولــع بهذه العلوم ((وهم الاقل واقل من الاقل انمــا يطالــع كتبها ومقالاتها فى كسر بيته مستترا عن الناس وتحت رقبــة الجمهور ..)) (1212 ج 4) . أضف الى ذلك ان هذه العلــوم السحرية بما فيها التنجيم والكمياء لا تقبلها الدولة ولا المصلحــة الاجتماعية . فالتنجيم يتحدث عن ((حدثان الدول)) اى عن وقت ((سقوطها)) حسب ما توحى به ((قوانين)) هذا ((العلم)) ، ممــا يدفع الثوار والمتربصين بها الى الاستعداد للثورة ... ولذلك تحارب الدولة القائمة تجارب التنجيم والمنجمين . اما الكميــاء ، فليس من مصلحة الدولة فى شىء السماح بالاشتغال بها ، لان الذهب والفضة يلعبان فى الحياة الاجتماعيــة دور القيم لمكاسب الناس ، فلو امكن الحصول عليهما بالصناعة ــ وهذا هــدف الكميــاء ــ لبطل دورهما ذاك بكثرة وجودهما حينئذ ، الشىء الذى سيؤدى حتما الى زعزعة الكيان الاقتصادى للدولة بافساد السكة وتزوير النقد (1218 ج 4) . ان محاربة ((الكميــاء)) ، اذن جزء من محاربة عمليات تزوير النقد ، وهذا شىء لاتتساهل فيه الدولة، والا قضت على نفسها بالانحلال والزوال .

ويذهب ابن خلدون الى ابعد من ذلك فيفسر الخلاف بين الفلاسفة حول امكانية او عدم امكانية قيام الكميــاء بتاثيــر الحالة الاقتصادية للفيلسوف نفسه . وهكذا ((فابن سينا القائل باستحالتها كان علية الوزراء ، فكان من اهل الغنى والثروة ، والفارابى القائل بامكانها كان من اهل الفقر الذين يعوزهم ادنى بلغة من المعاش واسبابه)) وعلى الرغم التبسيط الساذج الــذى ينطوى عليه هذا الحكم ، فان المنطلق الاساسى الذى بنــى عليــه منطلــق صحيح تاريخيا ، وهو ان صناعة ((الكميــاء)) قد ارتبطت ، فى التاريخ الاسلامى ، على الاقل ، بالبحث عــن الثروة من أيسر الطرق ، فالواقع التاريخى يؤكــد فعــلا ان

((اكثر ما يحمل على التماس هذه الصناعة وانتحالها هو (...) العجز عن الطرق الطبيعية للمعاش وابتغاؤه من غير وجوهه الطبيعية كالفلاحة والتجارة والصناعة ، فيستصعب العاجز ابتغاءه من هذه ، ويروم الحصول على الكثير من المال دفعة بوجوه غير طبيعية من الكيمياء وغيرها)) (1224 ج 4).

اما بخصوص السيمياء و ((علم اسرار الحروف)) فان لابن خلدون راى بشأنهما لا يقل طرافة وواقعية عن آرائه السابقة التى ابرز فيها دور الايديولوجيا . وهكذا ، فالسيمياء ليست فى نظره سوى مصطلح مموه اطلقه اصحابه على السحر تهربا من الوقوع تحت طائلة الحكم الدينى الذى يحرم السحر فى الاسلام . يقول ابن خلدون : ((ان الرياضة السحرية التى ــ كانت ــ للاولين (= الكلدانيين) مشحونة بالكفريات كالتوجهات للكواكب والدعوات لها التى يسمونها قيامات لاستجلاب روحانيتها)) ولما كان التوجه الى الكواكب وطلب معونتها محرما فى الاسلام ، لجأ المشتغلون بهذه الصناعة الى ((قلب تلك الرياضة السحرية الى رياضة شرعية باذكار وتسبيحات ودعوات من القرآن والاحاديث النبوية (...) ويستترون بتلك الرياضة الشرعية تحرجا من السحر المعهود الذى هو كفر او يدعو اليه (...) سموا هذه الطريقة بالسيمياء توغلا فى الفرار من اسم السحر (...) . فلا تثقن بما يموه به هؤلاء فى هذه السيمياء ، فانما هى كما قررته لك من فنون السحر وضروبه)) (1157 ج 4)

* * *

8 ــ اجمال ومناقشة : قيمة الابستيمولوجيا الخلدونية وموقعها من سياق تطور الفكر الاسلامى :

فى الصفحات السالفة استعرضنا مع ابن خلدون مختلف علوم عصره ، قرأيناه مؤرخا للعلوم بكل معنى الكلمة : يعنى بتحديد موضوع كل علم والاشارة الى اهم مسائله وبيان نشاته ومراحل تطوره وذكر ابرز علمائه والكتب المصنفة فيه . ثم وجدناه ، فوق ذلك ، ناقدا ابستيمولوجيا ، ذكيا ومطلعا يحلل ويفحص مبادىء كل علم ويناقش فروضه ومنهاجه ، حريصا على ابراز الارتباط الوثيق بين المعرفة والمجتمع ، بين تطور العلوم وتطور الحياة الاجتماعية ككل .

يمكن القول ، اذن ، اننا بالفعل امام ابستيمولوجيا واعية بنفسها ، واعية بموضوعها واهدافها ، لا تقل اهمية ولا اصالة، بالنسبة لعلوم عصرها ، عن أهمية الابستيمولوجيات المعاصرة لنا بالنسبة لعلوم عصرنا . يبقى فقط ان نسلم بان «العلوم» التى تناولها ابن خلدون تستحق فعلا اسم «علم» . ونحن نعتقد ان الحكم فى هذه المسالة لا يرجع الى المنطق وحده ، بل الى التاريخ ايضا . ان «العلوم» التى تحدث عنها ابن خلدون كانت بالفعل علوم عصرها ، يبررها واقع المعرفة ومنطقها فى ذلك العصر ، مثلما يبرر واقع المعرفة ومنطقها فى عصرنا الراهن اضفاء الصبغة العلمية على العلوم المعاصرة . ومن يدرى فربما ياتى زمان ينظر فيه اهله الى علومنا نحن ابناء القرن العشرين بمثل النظرة التى ننظر بها اليوم الى علوم عصر ابن خلدون .

اذا تبنينا هذه النظرة التاريخية التى كان يصدر عنها ويلح عليها ابن خلدون نفسه ، صار لزاما علينا ان نحصر مناقشتنا

لهذه الابستيمولوجيا فى نفس الاطار الذى فكر فيه صاحبها ، اى داخل اشكاليته المعرفية اولا ، وداخل المنظومة الفكرية العامة التى كان ينتمى اليه ثانيا ، مع ابراز ما قد يكون هناك من جانبه من طموح الى تجاوز تلك المنظومة ، او على الاقل ، اجراء بعض التعديل عليها. ان ذلك فى نظرنا لهو اقوم طريق لابراز قيمة هذه الابستيمولوجيا ووضعها فى مكانها الحقيقى من سياق تطور الفكر العربى الاسلامى .

* * *

اذا نظرنا الى مقدمة ابن خلدون من خلال تجربته السياسية ومعاناته الشخصية امكن القول انها كانت نتيجة تحول الذاتى الى موضوعى والايديولوجى الى علمى فى تفكيره . لقد فشل ابن خلدون فى تحقيق طموحه السياسى فاتجه الى التاريخ ، فتحولت مطامحه السياسية الى مطامح علمية : خاض ابن خلدون تجربة سياسية واجتماعية واسعة غنية (8) مكنته من الاطلاع ، عن كثب ، على دقائق الحياة البشرية بمختلف جوانبها، فاكسبه ذلك تصورا مطابقا لـ «وقائع العمران» ، حسب تعبيره ، اى معرفة حقيقية بالظواهر الاجتماعية على اختلاف انواعها ، معرفة تجريبية بكيفية حدوثها وعوامل تطورها واشكال ترابطها وتداخلها . وعندما اتجه الى التاريخ يطلب منه الدروس و «العبر» ، بعد فشله السياسى ، ادهشه ما لاحظه فى كتب المؤرخين من «مغالط واوهام» بسبب «الجهل بطبائع العمران» ، فاكتشف ان التاريخ فى حاجة الى من يعيد كتابته . وهكذا فالتاريخ الذى اريد منه ان يكون مرشدا اصبح متهما ، واحداث الماضى التى اريد منها ان تكون معينة على فهم الحاضر وحل الغازه اصبحت هى نفسها فى حاجة الى من يفهمها على حقيقتها.

من هنا تحول المشكل السياسى الى مشكل معرفي فى ذهن ابن خلدون ، فغدا نقده للمؤرخين صادرا ، لا عن خلاف مذهبى او ايديولوجى ، بل عن الرغبة فى الارتفاع بالتاريخ من مستوى السرد القصصى الذى «تنمو فيه الاقوال» الى مستوى العلم الذى يعتمد النظر والتحقيق والتعليل والتفسير .

وبما ان ابن خلدون كان يعرف من خلال دراساته المنطقية والاصولية ان العلوم لا تنشأ من مجرد الرغبة فى انشائها ، بل لابد من تاسيسها على مقدمات وقوانين ، اى على منطق اذا اتبعه العقل عصم نفسه من الخطأ والزلل ، وبما انه قد استفاد بالممارسة والتجربة ان الظواهر السياسية والاجتماعية لا تخضع لمنطق الفلاسفة «لكثرة ما فيه من الانتزاع وبعده عن المحسوس» (1247 ج 4) ، ولا لمنطق الفقهاء لاعتماده على قياس الاشباه والامثال ، وهو شيء لا يعتمد عليه فى هذا المجال لان احوال العمران لا يقاس شيء منها على الآخر ««اذ كما اشتبها فى امر واحد فلعلهما اختلفا فى امور» (1246 ج 4) ، فقد وجد ان الحاجة تدعو ، اولا وقبل كل شيء ، الى وضع «معيار صحيح يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلون» (413 ج 1) ، معيار يكون للتاريخ بمثابة المنطق للفلسفة واصول الفقه للشريعة .

كيف يمكن الحصول على هذا ««المعيار» او هذا المنطق الجديد ؟

لقد استنبط الفلاسفة منطقهم من مادتهم نفسها اى من ملاحظة حركة الفكر ومراعاة قوانينه ، واستخرج الفقهاء منطقهم (اصول الفقه) من مادة علمهم ، اى من النصوص الشرعية ومقاصد الشريعة ، فلماذا لا نستخلص «منطق» التاريخ من التاريخ نفسه ، الماضى منه والحاضر ؟ ان منطق الفلاسفة قائم

كله على مراعاة مطابقة العقل لنفسه ، ومنطق الفقهاء قائم كله على مراعاة مطابقة الحكم لحكمة الشارع ، فلماذا لا يكون «منطق» التاريخ قائما هو الآخر على اعتبار المطابقة التى تلائمه؟ لماذا لا تكون هناك قواعد واصول «يعرض عليها الخبر المنقول، فان وافقها قبل، وان عارضها زيف واستغنى عنه» (399 ج 1)، قواعد واصول تعبر عن واقع الحياة الاجتماعية ، عن طبيعتها وجوهرها الذى لا يتبدل ؟ واذا كان ذلك كذلك «فالقانون فى تمييز الحق من الباطل فى الاخبار بالامكان والاستحالة ان ننظر فى الاجتماع البشرى الذى هو عمران العالم ونميز ما يلحقه لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتد به ، وما لا يمكن ان يعرض له» (413 ج 1).

واذن فالمهمة الاولى المطروحة هى التمييز فى العمران بين «ما يلحقه لذاته وبمقتضى طبعه» وبين «ما يكون عارضا» زائلا ليس من صميم جوهر الحياة الاجتماعية ، وبتعبير معاصر يمكن ان نقول ، مع قليل من التجاوز ، ان ما يطرحه ابن خلدون هنا هو ضرورة التمييز فى الحوادث الاجتماعية والتاريخية بين «الثابت» و «المتغير» ، على اعتبار ان «الثابت» ليس هو فاقد الحركة ، بل بالعكس هو ما يتكرر باستمرار . ان «التوابث» بهذا المعنى تعبر عن «مستقر العادة» ، اى الحتمية ، اما المتغيرات ، او الاعراض ، فتعبر عن الصدفة وخرق العادة.

من هنا انطلق ابن خلدون فى البحث عن «ثوابت» العمران البشرى ، وسيلته فى ذلك استقراء التاريخ نفسه ، الحاضر منه والماضى ، فوجد ان حركة التاريخ الى عهده ــ التاريخ الاسلامى على الخصوص وتاريخ المغرب العربى على الاخص ــ كانت عبارة عن حركة انتقال دائرية من «خشونة البداوة» الى «رقة الحضارة» ، ووجد ان العنصر المحرك لهذه الدورة «البدوية ــ

الحضرية)) هو العصبية . ومن هنا كانت جميع الظواهـــــر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية خاضعة فى نشاتها وتطورها العصبيـــة وفاعليتهـــا (9) .

غير أن الظواهر العمرانية البشرية ليست كلها من طبيعة واحدة حتى تقبل التفسير بالعصبية . هناك الظواهر الروحيـــة والفكرية وعلى راسها المعارف والعلوم ، لابد من البحث لها عن اصول تعرض عليها للتمييز فيها بين الحق والباطل ، بين الممكن والمستحيل . فكيف سنعثر على هذه الاصـــول ؟

لا شيء اسهل من هذه المهمة ، خصوصا اذا تذكرنا ان القانون العام الذى يجب أن يسير على هداه هو المطابقــــة القانون العام الذى يجب أن نسير على هداه هو المطابقــــة المعرفى والعلمى)) . فى عصر ابن خلدون كانت الامور واضحـــة: فالعلوم والمعارف اما نقلية واما عقلية . ومصدر المعرفة امـــا العقل (اى الحس والتجربة) ، واما النفس (اى الكشـــــف والوجدان) . من هنا ضرورة القيام بعملية فحص واسعــــة للمعارف والعلوم ، سواء المنسوبة منها للعقل او المنسوبـــة للنقل ، والتمييز فيها بين الحق والباطل ، بين الممكن والمستحيل، على اساس اعتبار المطالبة ، اما للعقل ، واما للنقـــل . وحتى يصبح القيام بهذه المهمة ممكنا وب ((طريقة برهانية)) لابد مـــن مقدمـــات ومبادىء تؤسس كلا من العقل والنقل وترسم لهمـــا حدودهما ومجال اختصاصهـــا .

وبالفعل خصص ابن خلدون الفصول الاولى من ((البــاب)) السادس الذى موضوعه ((العلوم واصنافها والتعليم وطرقه ..)) خصصه لبيـــان ((حقيقة)) العقل و ((حقيقة)) النفس ، وكيفيـــة اكتسابهما للمعارف ، مبرهنا على امكانيـــة قيام المعرفة العقلية اليقينية والمعرفة النقليـــة (النفسانية) الصحيحة ، راسما لكـــل

منهما حدوده ومجال اختصاصه . وهكذا فلما كان العقل يتشكل بالحس والتجربة فهو ضرورة محدود بحدودهما ، ومن ثمة فان اى علم او اى نوع من المعرفة ، ينتسب الى العقل ، ويتعدى موضوعه حدود الحس والتجربة او ما يمكن ارجاعه الى الحس والتجربة ، فهو علم باطل ومعرفة باطلة . هذا من جهه ، ومن جهة اخرى فلما كانت النفــوس البشرية متفاوتة فى قدرتها على الرجوع ، لمحة من اللمحات ، الى طبيعتها الروحانية لاقتبــاس «المعارف العلمية الغيبية» ، وكانت نفوس الانبياء هى وحدهــا القادرة على ذلك بالفطرة ، فان كل علم او اى نوع من المعرفــة ينتسب الى النفــس (والوجدان) سيكون باطلا اذا تعدى مــا يقرره الوحى او تعارض معه . واذن ، فما قبلــه العقل او النقل من المعارف والعلوم قبلناه ، وما رفضاه احدهما او كلاهما رفضناه . والقانون فى ذلك هو اعتبر المطابقة : مطابقــــة «منتوجات» العقل مع معطيات الحس والتجربة ، ومطابقـــة «مشاهدات» النفس مع معطيات الوحى (الكتاب والسنة) . اما ما عدا ذلك فكله باطل او فى حكم الباطل .

من هنا حكم ابن خلدون على علم الكلام بالفشل والاخفاق لانه علم اراد ان يزن بميزان العقل ما هو «فوق طور العقل»، اى حقيقة الذات الالهية والصفات والنبوة واليوم الآخــــر . ولنفس السبب حكم على الفلسفة بالبطلان لكونها تدعى الوقوف على تفاصيل «الذوات الروحانية» بالعقل والمنطق . ومن هنــا ايضا كانت علوم التنجيم والكيمياء والسيمياء وعلوم السحر باطلة كلها لا يجوز الركون اليها لان طرق تحصيلها غير يقينية ، لا من جهة العقل ولا من جهة النقل . واكثر من ذلك فالتصوف نفســه باطل اذا اريد منه ان يكون علما او فلسفة يستعمل اللغــة البشرية والانظار الفكرية . وابن خلدون واضح فى هذه المسألة، فعلى الرغم من ميوله الصوفية القوية لم يكن يرى فى التصوف

سوى تجربة ذاتية محض ، لا يمكن نقلها ولا التواصل مع الغير على اساسها . فهو «ذوق» لا علم .

واذا كان الامر كذلك فماذا يبقى كعلوم ممكنة صحيحة ؟

سؤال من السهل الجواب عنه الآن ، ليس فقط لاننا عرفنا العلوم الباطلة ، بل لاننا — وهذا هو الاهم — نمتلك قانونا لتمييز الحق من الباطل ، والممكن من المستحيل فى كل المعارف. هذا القانون ينص على «اعتبار المطابقة للواقعات» اى المطابقة لمشخص ما ، سواء كان هذا المشخص واقعا طبيعيا تجريبيا ، او واقعا اجتماعيا تاريخيا ، او كان نص دينيا (القرآن والسنة) او نصا لغويا (بالنسبة لعلوم اللغة) . وهكذا فالعلم يكون ممكنا وقابلا لان ينتج معارف يقينية ، اذا كان يشرح ويفسر اما الواقع الطبيعى واما الواقع الاجتماعى التاريخى واما النصوص الدينية واما النصوص اللغوية ، او كان يساعد على الشرح والتفسير . ومن هنا كانت العلوم صنفان ، علوم مقصودة لذاتها كالطبيعيات والفقه والحديث .. الخ وعلوم هى آلة لتلك ، كالمنطق واصول الفقه والحساب وعلوم اللسان ، ويجب أن نضيف علم العمران الذى قلنا انه آلة لعلم آخر.. علم التاريخ .

يتضح مما تقدم ان التحليل الابستيمولوجى الذى قام به ابن خلدون لعلوم عصره له مكانه الطبيعى والمشروع فى مقدمته. لقد كان الهدف منه هو نفس الهدف من التحيل الاجتماعى — التاريخى الذى تتضمنه المقدمة ، هو وضع «معيار صحيح يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلون» من اخبار ، سواء كانت هذه الاخبار تتعلق بالحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية او بالحياة الروحية والفكرية ، ابنى الانسان . واذن ، فمن الخطأ كل الخطأ التمييز فى المقدمة بين «بحوث اصيلة» و «بحوث استطرادية» . هناك وحدة صميمة فى

اجزاء المقدمة ، وحدة تعكس وحدة الفكر الخلدونى من خلال وحدة اشكاليته .

* * *

والآن ، وقد وضعنا هذه الابستيمولوجيا الخلدونية فى مكانها داخل المشروع العام الذى ألفت من أجله «المقدمة» ، يبقى علينا ، قبل وضعها فى مكانها من سياق تطور الفكر العربى الاسلامى ، ان نناقش قيمتها فى ذاتها ، اى بوصفها محاولة تريد اضفاء المعقولية والانتظام على علوم ومعارف عصرها .

لاشك فى أن قيمة كل ابستيمولوجيا كامنة فى مدى استيعابها للحقل المعرفى الخاص بعصرها بكامل ابعاده ، ومحاولتها تجاوزه او على الاقل اجراء تعديلات اساسية فيه . اما ان يكون ابن خلدون قد استوعب ثقافة عصره بكامل ابعادها الدينية والفلسفية والعلمية والاجتماعية ، فهذا ما لا نحتاج الى تاكيده. فالصفحات الماضية قدمت لنا نموذجا حيا من هذا الاستيعاب الواعى والعميق . واما ان يكون ابن خلدون قد تجاوز فعلا حقله المعرفى ذاك ، او انه حاول ان يفعل ، فهذا ما يحتاج منا الى مزيد تحليل ومناقشة .

وحتى نكون واضحين فى طرحنا للموضوع يجب ان نحدد هنا ما نعنيه ب «التجاوز» فى حقل المعرفة . اننا ننطلق من التصور التالى ، وهو ان المعرفة علاوة على ارتباطها بالمجتمع هى دوما فى صراع مع نفسها ، مع تناقضاتها ، وعوائق تقدمها ، وهذا الصراع هو محرك نموها ، وعامل تطورها . وعندما يستنفذ هذا الصراع كل امكانية للتعايش بين العناصر المتناقضة داخل حقل معرفى معين ، يطرح التجاوز نفسه بوصفه

الانتقال الكيفى من مرحلة الى اخرى ، انتقالا يجعل ما بعد فى قطيعة مع ما قبل .

اذا نظرنا الآن الى الابستيمولوجيا الخلدونية على ضوء هذا التصور امكن القول انها كانت تحمل فى ذاتها جميع امكانيات التجاوز ، ولكنها لم تفعل ، لان اتجاه التاريخ لم يكن يسمح بذلك . وابن خلدون نفسه كان واعيا بهذا كل الوعى . لقد كان واعيا بانه بصدد فتح جديد فى عالم المعرفة اهتدى اليه (من غير تعليم ارسطو ولا افادة موبذان) ، وكان واعيا فى نفس الوقت بان شمس الحضارة العربية الاسلامية آخذة فى الافول (وكأنما نادى لسان الكون فى العالم بالخمول والانقباض فبادر بالاجابة) (406 ج 1) ، ولذلك ولى وجهه نحو الماضى ، هاربا من الحاضر ، يائسا من المستقبل .

لم يتجوز ابن خلدون ، اذن ، حقله المعرفى ، وبالتالى فابستيمولوجيته ظلت ، على الرغم من كل جوانبها الثورية ، سجينة لذلك الحقل نفسه ، متحركة داخل اطر التفكير القديمة. ولكنها مع ذلك تحركت فى اتجاه التجاوز من منطلقين اثنين اولهما يرمى الى اعادة تنظيم حقلها المعرفى ، وثانيهما يهدف الى جعله اكثر معقولية .

لقد كان عصر ابن خلدون يعج بانواع من المعارف والعلوم المتداخلة المتنافرة ، منها ما ينتسب للعقل ، ومنها ما ينتسب الى الدين ، ومنها ما ينتسب لقدرة خارقة للمادة تتحدى العقل وتتجاوز النقل ، معارف غير منظمة ولا مؤطرة فى اطار معرفى عام . وتاتى محاولة صاحب المقدمة لتعمل على تنظيم هذه المعارف والعلوم وتوضيح العلاقات بينها وبيان الصحيح من الزائف فيها ، وذلك من خلال نقد منهجى لمبادئها واسسها المنطقية وحصيلتها الموضوعية . لقد حصر ابن خلدون العلوم

العقلية فى اطار القابليـة للتحقيق بالحس والتجربة ، وحصـر العلوم النقلية فى اطار الحاق الفروع بالاصول ، واسقط الصبغة العلمية على الباقى لان العلم بما هو علم يقوم على العقل اى على الاستقراء والاستنتاج ، ومراعاة «مطابقة الذهنى الكاـى للخارج الشخصى» . اما «المعارف الغيبية» ، سواء حصلـت بالرياضة الصوفية او بالرياضة السحرية ، فابن خلدون ، على الرغم من ايمانه بها ، لا يعتبرها علوماً ، لانها فى احسـن الاحوال الهامات جزئية او مثالات ناقصة ، وهى بعد لا تختلـف فى طبيعتها عن الرؤيـا والاحلام .

هذا التنظيم والتصنيف للعلوم والمعارف هو فى ذاته اضفاء للمعقولية عليها . غير ان ابن خلدون لم يقتصر على ذلك ، لقد اخذ بتصنيف العلوم الى علوم عقلية وعلوم نقلية كاطار عـام وشكلى فقط لكونه كان شائعاً فى عصره والعصور السابقـة ، اطار مكنه من التمييز بين المعقول واللامعقول داخـل الصنفين معا ، وذلك بالرجوع الى الاداة المعرفية التى يقوم عليها كل علم، وهكذا فداخل «العلوم العقلية» وجد ابن خلدون ان الميتافيزيقا والتنجيم والكيميـاء والسيمياء والسحر تطلب كلها من العقـل ما ليس من اختصاصه ولذلك ابطلها كعلوم عقلية واعتبر ما يقال فيها من «جنس الامور السحرية» التى هى من اختصاص النفس، اى ادرجها فى قطاع اللامعقول . ونفس الشىء فعل بالنسبـة للعلوم النقلية التى ميز فيها بين العلـوم النقلية المحـض التى يقتصر العمل فيها على «الحاق الفروع من مسائلهـا بالاصول» وبين العلوم التى تنتسب الى النقل دون ان تكـون علوما على الحقيقة كالكلام والتصوف وتعبير الرؤيا .

من هنا يتضح ان ابن خلدون لم يكن يقيم اى نوع من التوازى او التناظر بين المعقول والعلوم العقلية من جهـة ،

وبين اللامعقول والعلوم النقلية من جهة اخرى . فالمعقول واللامعقول يوجدان معا فى العلوم العقلية والعلوم النقلية سواء بسواء ، ومن هنا يكون الصراع فى الحقل المعرفى الخلدونى، وبالتالى فى الفكر العربى الاسلامى كله ، صراعا ، ليس بين العقل والنقل كما يتوهم ، بل بين المعقول واللامعقول . ويهمنا ان نتعرف الآن على موقف ابن خلدون من هذا الصراع ، ان ذلك وحده هو الذى سيفتح لنا الطريق لوضع الابستيمولوجيا الخلدونية فى مكانها الذى تستحقه فى سياق تطور الفكر العربى الاسلامى .

* * *

من السهل اتهام ابن خلدون بالازدواجية والقول انه كان عقلانيا فى تفكيره السياسى الاجتماعى ، ولا عقلانيا فى تفكيره النظرى الفلسفى . ومن السهل كذلك الادعاء بان جانب المعقول فى تفكيره مرتبط بتجربته السياسية فى المغرب العربى ، وان جانب اللامعقول فى رويته العامة كان متاخرا ، وانه كان نتيجة اقامته فى القاهرة ، مثل هذه الادعاءات والتاويلات نتجة فى نظرنا عن قراءات لا تاريخية لفكر ابن خلدون ، قراءات تريد نقله الينا ووضعه داخل حقلنا المعرفى والايديولوجى ، نحن ابناء القرن العشرين .

ان المعقول واللامعقول كانا معا فى عصر ابن خلدون جزء من بنية نظرية عامة تقوم على التميز بين وجودين هما ، باصطلاح ابن خلدون نفسه : الوجود ((الحسى)) ، والوجود ((ما وراء الحسى)) ، وبين وسيلتين للمعرفة : العقل بوصفه نتاج الوجود الحسى فهو محدود بحدوده ، والنفس بوصفها جزء من الوجود ((ما وراء الحسى)) مشغولا بالحس و ((قيوده))،

ويمكنه اذا تحرر منها بعض التحرر اكتساب معرفة بالعالم الماورائي ، معرفة ليس من الضروري ان تكون من جنس المعرفة التي يكتسبها العقل من العالم الحسي ، واذن فالارتباط بين المعقول واللامعقول في هذه البنية الفكرية ارتباط صميمي ، كارتباط النفس بالبدن والروحي بالمادي .

من هنا يجب ان ننظر الى ايمان ابن خلدون بالسحر وما اشبهه . ان الاعتقاد بالسحر داخل هذه البنية كان شيئا طبيعيا ، ولا يمكن وصفه بانه يتنافى مع العقل ، لان ((العقل)) عقل ذلك العصر هو نفسه الذي شيد هذه البنية، او على الاقل كرسها ، وكان شغله الشاغل اقرار نوع من التعايش بين عناصرها . ولكن الايمان بالسحر كامكانية قد تتحقق شيء ، وتنظير هذه الامكانية قصد تكريسها كواقع علمي شيء آخر . وهذا بالضبط ما كان يعيه ابن خلدون تمام الوعي . فهو اذ يسلم بامكانية ((استجلاب)) تاثير الروحاني في المادي يرفض تماما تحويل هذه الامكانية الى واقع علمي، وبالتالي ادعاء القدرة على التحكم فيها بالشكل الذي يجعلها مطردة ، سواء تم ذلك باسم السحر او باسم التنجيم ، او باسم السيمياء او الكيمياء او حتى باسم فلسفة معينة يدعي اصحابها امكانية الاتصال بالعقل الفعال ، آخر العقول السماوية المزعومة .

واذن فالحدود التي وضعها ابن خلدون للعقل ، حينما سحب من مجال اختصاصه البحث في الماورائيات كلها ، لم يكن يقصد منها توسيع دائرة اللامعقول على حساب المعقول، ولا اضعاف العقل والتشكيك في احكامه لحساب النفس ومعارفها الوجدانية ، كلا . ان الصفحات الماضية التي خصصناها لتحليل آراء ابن خلدون لجميع المعارف والعلوم التي كان يزخر بها عصره تثبت الحقيقة التالية ، وهي ان

الابستيمولوجيا الخلدونية ، وان كانت فعلا ابستيمولوجيا للمعقول واللامعقول ، فقد تحركت فى اتجاه تحرير العقل من اللاعقل ، تحرير العقلانى من المثالى فى اتجاه الوضعى ، وسيلتها فى ذلك، الفصل بين ما ينسب الى العقل وما ينسب الى النقل والتمييز فى كل منهما بين المعقول واللامعقول .

*　*　*

هذه النتيجة التى وصلنا أليها من خلال تحليل الإبستيمولوجيا الخلدونية داخل حقلها المعرفى وانطلاقا من اشكاليتها الخاصة ، تتأكد عندما ننتظر اليها من خلال موقعها فى مجالها التاريخى اى فى سياق تطور الفكر ألذى تنتمى اليه ، الفكر العربى الاسلامى مشرقا ومغربا .

عرف الفكر العربى قبل الاسلام وبعده ـ كما عرفت جميع الثقافات القديمة والحديثة ـ قطاعين متمايزين ولكن متداخلين : قطاع المعقول وقطاع اللامعقول . والملاحظ هو ان القطاعين معا عرفا فى التاريخ الاسلامى نموا كميا وكيفيا ابتداء من عصر الترجمة ، وذلك الى درجة لم يعد معها من الممكن للعقل المعتزلى التجريبى مواجهة اللامعقول الوافد عبر الترجمة بمثل السخرية التى واجه بها الجانب الخرافى فى الذهنية العربية الاصلية . فلقد انتقلت الى الفكر العربى مختلف علوم ومعارف الحضارات السابقة على الاسلام ، وكان حظ اللامعقول فيها كبيرا واسعا . فالى جانب مؤلفات ارسطو واقليدس التى تحكى جانب المعقول فى الفكر القديم زخرت المكتبة العربية بكتب الافلاطونية المحدثة والفيتاغورية الجديدة وغيرها من الكتب التى نقلت الى الفكر العربى عناصر كثيرة من العقيدة الهرمسية وحلولية الهند ومجوسية الفرس وقبالية

اليهود وغير ذلك من ((العلوم)) الروحانية مثل السحر والطلمسات والتنجيم والكمياء وغيرها . وبعبارة اخرى ورثت الثقافة العربية الاسلامية كل علوم المعقول واللامعقول فى الثقافات القديمة فاعتبرتها جميعا ((علوما عقلية)) فى مقابل ((العلوم النقلية)) التى نشأت فى حظيرة الاسلام انطلاقا من الكتاب والسنة . ولا شك ان الانتقال من معاملة هذا ألعلوم كـ ((علوم الاوائل)) الى معاملتها كـ ((علوم عقلية)) ، اى علوم كونية تصلح للاواخر مثلما صلحت للاوائل ، كان نتيجة اندماجها التدريجى فى الحقل المعرفى والايديولوجى الذى اخذ يتنفسه الفكر العربى ، الحقل الذى اخذت الترجمة فى توسيعه واعادة بنائه .

واذا كان قطاع اللامعقول فى الثقافات المترجمة قد تسرب دون ان يثير اى ضجيج يذكر نظرا لكونه كان يقدم للرؤية الدينية الاسلامية الابعاد ((الروحية)) ذات الطبع الميتولوجى التى كانت تزداد الحاجة اليها ، الشىء الذى نلاحظه بشكل واضح فى كتب التفسير والحديث والتاريخ ... فان قطاع المعقول فى تلك الثقافات بقى ، هو وبعض جوانب اللامعقول المرتبطة به ، فى صراع متواصل مع ((النقل)) اى مع بنية الفكر الدينى الاسلامى التى اصبحت باغتنائها باللامعقول ((الدخيل)) ، تبتعد اكثر فاكثر عن بذور العقلانية التى غرسها القرآن وسقاها المعتزلة بمجادلاتهم الكلامية .

وهكذا فبدلا من مبدأ : ((العقل قبل ورود السمع)) ، المبدأ الذى نادى به المعتزلة كاساس لمحاولتهم الرامية الى تحصين بنية الفكر الدينى الاسلامى ازاء هجومات الثقافات ((الدخيلة))، اصبح الشعار السائد ، بعد اكتساح هذه الثقافات المترجمة للحقل المعرفى العربى الاسلامى المحدود آنذاك بحدود العقل

التجريبى المعتزلى ، هو ((التوفيق)) بين الدين والفلسفة مع مدرسة الكندى ، ودمج الدين فى الفلسفة والفلسفة فى الدين مع مدرسة الفارابى وابن سينا واخوان الصفا .

واذا كان الفارابى وابن سينا قد اقتصرا فى محاولة الدمج التى قاما بها على الجوانب الميتافيزيقية ، اى على ما عبر عنه ب ((الالهيات)) ، فان محاولة اخوان الصفا كانت اوسع واشمل . لقد ارادوا ، ليس فقط دمج ((الالهيات)) المترجمة فى العقيدة الاسلامية ، بل أيضا دمج مختلف العلوم المنقولة عن الثقافات القديمة فى الحقل المعرفى الاسلامى ، وتلك فى الحقيقة هى المهمة المعقدة التى حاولت المدرسة الفلسفية فى المشرق القيام بها بحثا عن رؤية فلسفية دينية ((علمية)) عالمية ، تستجيب لعالمية المجتمع الاسلامى آنئذ ، عالمية رقعته الجغرافية ، وعالمية دولته واسواقه التجارية ، وعالمية حضارته ومطامحه الفكرية .

كان هذا فى المشرق . اما فى المغرب فلقد اتجهت الامور وجهة اخرى ، خصوصا بعد الثورة الثقافية الموحدية التى رفعت شعار ((الرجوع الى الاصول وترك التقليد)) ، الشعار الذى اخذ لدى المدرسة الفلسفية ، المغربية الاندلسية ، معنى خاصا ، هو الرجوع الى ارسطو ((الحقيقى)) وترك تاويلات ((المشرقيين)) ، الفارابى وابن سينا ، الشىء الذى يعنى فى ذات الوقت ، وبالضرورة ، فصل الفلسفة عن الدين والدين عن الفلسفة .

واذا نظرنا الآن الى الابستيمولوجيا الخلدونية على ضوء هذه المعطيات التى فصلنا القول فيها فى دراسة سابقة (10) امكن القول بدون تردد انها قد سارت فعلا فى نفس الخط الذى سلكته المدرسة الفلسفية فى المغرب والاندلس ، المدرسة التى تاسست قاعدتها الابستيمولوجية على تلك النزعة النقدية

التى كرسها ابن حزم وابن تومرت فى مختلف مجالات العلم والثقافة آنئذ . ان الابستمولوجيا الخلدونية تبدو من هذه الناحية وكانها تريد ان تتمم عمل ابن رشد ، ان تقوم بالنسبة لمحاولة اخوان الصفا بمثل ما قام به ابن رشد بالنسبة لمحاولة ابن سينا . لقد حاول الفارابى وابن سينا دمج الدين فى الفلسفة وبناء فلسفة دينية جديدة تتسع فى هيكلها المجرد لجميع الديانات والثقافات والفلسفات التى كانت تتصارع داخل المجتمع الإسلامى ، فكان رد الفعل الدينى عنيفا قويا خاصة من طرف الغزالى ، فجاء ابن رشد برد فعل مضاد يحاول ان يتجاوز الموقفين معا ، موقف ابن سينا وموقف الغزالى ، وذلك بالمناداة بفصل الدين عن الفلسفة والفلسفة عن الدين ، ، انقاذا للدين وللفلسفة معا ، مبينا انهما يختلفان فى المنطلق والطريق ويتفقان فى الغاية والهدف . وقام اخوان الصفا بنفس المحاولة التى قام بها الفارابى وابن سينا ، ولكن فى اطار اوسع ، فارادوا ليس فقط دمج الفلسفة بمعنى الالهيات فى الدين بل دمج كل علوم عصرهم فى الرؤية الدينية الاسلامية ، فشوهوا الدين وشوهوا «العلم» بدمجهم المعقول واللامعقول داخل «العلم» وداخل الدين . وتاتى محاولة ابن خلدون الابستيمولوجية كمحاولة تصحيحية تشكل امتدادا لمحاولة ابن رشد ، وذلك على اساس الفصل التام بين المعقول واللامعقول داخل الفلسفة والعلم من جهة ، وداخل الدين من جهة اخرى ، مع تقليص دائرة اللامعقول فى كل منهما الى اقصى حد ممكن يسمح به عصره .

كان الهدف المباشر لدى ابن رشد هو اعادة بناء الفلسفة ، فلسفة ارسطو ، والرجوع بها الى هويتها الاصلية . اما ابن خلدون فلقد كان هدفه المباشر هو اعادة بناء العلم ، علم التاريخ بكيفية خاصة . وكانت وسيلة ابن رشد المباشرة

الى ارسطو الحقيقى هى نقد ابن سينا وفلسفته التوفيقية من خلال رده على الغزالى ، اما ابن خلدون فقد كانت وسيلتـــه المباشرة الى التاريخ ـــ العلم هى نقد المسعودى الذى مزج فى دائـــرة معارفه ((التاريخية)) المعقول واللامعقول بمثـــل ما فعله اخوان الصفا فى دائـــرة معارفهم الفلسفية . من هنا اتجـــه النقـــد الرشدى وجهة عقلانية ميتافيزيقية فى حين اتجه النقـــد الخلدونى وجهة ابستيمولوجية تاريخية . وواضح ان هـــذا الإختلاف فى الهدف المباشر والوسيلة المباشرة لا ينال فى شىء الدعوى التى نقررها هنا والتى تؤكد ان الرجلين كانا يصدران معا من نفس المنطلقات ونفس الرؤية ، وانهما كانا ينتميـــان الى نفس المدرسة ، اى الى نفس الاشكالية النظرية.

صحيح ان هذه الدعوى تصطدم بذلك الموقف ((المتناقض)) الذى وقفه كل منهما من الفلسفة . ولكن هذا التناقض يصبح غير ذى موضوع اذا عرفنا اى نوع من ((الفلسفة)) دافع عنـــه ابن رشد ، واى نوع من ((الفلسفة)) هاجمه ابن خلـــدون . ودون الدخول فى تفاصيل سبق أن شغلت قسما كبيرا مـــن دراستنـــا المشـــار اليها حول ابن رشـــد ومدرسته فـــى الغرب الاسلامى ، نؤكد هنا ان الفلسفة التى ابطلها ابـــن خلدون هى نفس الفلسفة التى انتقدها ابن رشد ، بشـــدة وعنف ، من خلال رده على الغزالى فى كتابه ((تهافت التهافت)). نعنى بذلك فلسفة ابن سينا المؤسسة كلها على دمج قضايا الدين فى قضايا الفلسفة طمعا فى اقامة فلسفة مشرقية خاصة. وبعبارة اخرى ان الفلسفة التى اراد ابن خلدون ابطالها هى تلك التى يزعم اصحابها ـــ كما يقول ابن خلدون نفسه ـــ ((ان تصحيح العقائد الايمانية ـــ يكون ـــ من قبل النظر لا من جهة السمع)) اولئك الذين يزعمون ان العقائد الايمانية ((بعض من مدارك العقل)) (1199 ج 4). ونحن نعرف ان الذى يزعم هذا

وبنى كل فلسفته عليها هو الفارابى وابن سينا واخوان الصفا. اما ابن رشد فلقد كان موقفه مخالفا تماما . انه لم يجعل الحكمة وصية على الشريعة كما فعل فلاسفة المشرق بل اعتبرها اختها الرضيعة ، انه لم يعتبر ما فى الدين مجرد مثالات لما فى الفلسفة ولا جعل المعرفة الفلسفية اعلى من المعرفة الدينية ، كما فعل فلاسفة المشرق ، بل حافظ لكل منهما على استقلاله وهويته ، وجعل مدارك الشرع اعلى من مدارك العقل ، فقال «الفلسفة تفحص كل ما جاء فى الشرع ، فان ادركته استوى الادراكان وكان ذلك أتم فى المعرفه وان لم تدركه اعلمت بقصور العقل الانسانى ، واعلنت الفلسفة ان ذلك امر يدركه الشرع فقط» (تهافت التهافت) ويجب ان لا يعترض علينا بأن ابن رشد انما فعل ذلك تقية ، لان ما يصدق هنا على فيلسوف قرطبة يصدق ايضا على صاحب المقدمة .

لا ، لم يكن الامر يتعلق ب «التقية» لا من جانب ابن خلدون ولا من جانب ابن رشد ، بل كانا مما يصدران من نفس الرؤية ومن نفس المنطلقات ، فركزا نقدهما على نفس القضايا والمسائل . ان من يقرأ «تهافت التهافت» بشىء من الامعان سيجد ان ابن رشد قد ركز هجومه على الفارابى وابن سينا حول مسائل ثلاث ، هى نفسها التى اعلن ابن خلدون بطلانها ، نعنى بذلك : نظرية الفيض ، ونظرية السعادة ، ونظرية «الاتصال» . ومما هو جدير بالملاحظة ان هذه المسائل الثلاث تشكل فى مجموعها القنطرة التى حاولت المدرسة الفلسفية المشرقية من خلالها وصل السماء بالارض ودمج الدين فى الفلسفة .

وجدير بالملاحظة امور اخرى نذكر منها على سبيل المثال

ان ابن خلدون لم يتعرض فى هذا الموضوع لابن رشد لا تصريحا ولا تلميحا ، فى حين انه يتعرض للفارابى وابن سينا بالاسم ويناقشهما فى المسائل المذكورة آنفا ، وان ابن خلدون لم يكفر الفلاسفة كما فعل الغزالى ، بل اقتصر على القول ان علمهم الالهى غير موف بمقصودهم ، واكثر من ذلك يبرز ابن خلدون للفلسفة فائدتين ، تلخصان فى الحقيقة والواقع فائدة دراسة الفلسفة فى كل زمان ومكان : الفائدة الاولى : «شحذ الذهن فى ترتيب الادلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب فى البراهين» والفائدة الثانية : «الاطلاع على مذاهب اهل العلم (= الفلاسفة) وآرائهم» ، وكل ما يطلبه ابن خلدون من دارسها والمشتغل بها ان يكون ممتلئا بالشرعيات مطلعا على التفسير والفقه .. اى ان يكون فقيها وفيلسوفا .. تماما كابن رشد !

نستطيع ان نسترسل طويلا فى هذه المقارنات والملاحظات التى نريد ان نبين من خلالها ان ابن خلدون كان ينتمى فكريا الى نفس المدرسة التى بلغت اوجها مع ابن رشد ، وان الابستيمولوجيا الخلدونية تستمد ، بالتالى ، اساسها الفلسفى من الواقعية النقدية التى طبعت هذه المدرسة . ومع ذلك فان عدم وجود خلاف بين الرجلين لا ينفى وجود الاختلاف بينهما . ففيم كان هذا الاختلاف اذن ؟

ان اساس الاختلاف بينهما ــ فيما نعتقد ــ هو فى الوظيفة الايديولوجية التى قدر لكل منهما ان يقوم بها بالنسبة لعصره وزمانه . لقد كانت لحظة ابن رشد بالنسبة للحضارة العربية الاسلامية فى المغرب والاندلس ، كلحظة الفارابى وابن سينا بالنسبة لنفس الحضارة فى المشرق . وكانت لحظة ابن خلدون هنا فى المغرب كلحظة الغزالى هناك فى المشرق ، ولكن مع

هذا الفـارق ، وهو انه بينما اتجه ابن سينـا بقمة الفلسفة في المشرق نحو تصوف عقلي ادى في نهايـة الامر الى تصوف عملي مع الغزالي ، اتجه ابن رشد بقمة الفلسفة في المغـرب والاندلس نحو عقلانية واقعية انتجت مع ابن خلـــدون ((تاريخانيـة تجريبيـة)) .

لقد عاش ابن رشد في عصر بلغت فيه القوى الاجتماعية الصاعدة التي حركت او رافقت قيام الثورة الموحدية ، قمـة مجدها ومنتهى طموحها ، فعبر فيلسوف قرطبة عن انطلاقـة هذه القوى وعن طموحها بواسطة مشروع فلسفي منطقـي نادى بفصل الدين عن الفلسفة حتى يتحرر العقل في ميـدانه من كل قيد اجنبي . اما ابن خلدون الذي عاش في فتـرة التراجع الحضاري في العالم الاسلامي كله ، فانه كان مـن الطبيعي ان يختلف مشروعه الايديولوجي عن مشروع ابن رشد .

لقد ادرك ابن خلدون ، وبوعي عميق ، أن الحاجة في عصره تدعو ، لا الى خطاب في ((الامكان العقلي المطلـق)) الذي ((لا يفرض جدا بين الواقعات)) ، بل الى خطاب في ((الامكـان الواقعي)) ((الامكان الذي بحسب المادة التي للشيء)) . كان ابـن رشـد يدافع عن الصدق المنطقي للقضايا الفلسفية ، ومـن خلال ذلك يدافع عن ((كونية)) العقل ، عن قدرته التي لاتحدها حـدود مـا دام منسجمـا مـع نفسـه ملتـزمـا بمقدماته .. اما ابن خلدون فكان يـرى أن ((تلك احكام ذهنية عامة ، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها)) ويضيـف قائـلا ((ولعل في المواد ما يمنـع من مطابقة الذهني الكلـي الخارجي الشخصي ، اللهـم الا ما يشهد له الحس من ذلك ، فدليله شهوده لا تلك البراهين)) (1203 ج 4) وبعبارة قصيرة عبر ابن رشد عن لحظة طموح فاتجه الى علم الكينونة ، اما

ابن خلدون الذى رأى التراجع حقيقة ملموسة فقد اتجه الى علم الصيرورة .. الى التاريخ الذى اراد ابن خلدون ان يجعل منه علما لا مكان فيه للامعقول . ولكن هل يسمح التاريـــــخ (= التاريخ الواقعى) بذلك ؟ هل يمكن قيام حياة بشريه بـــدون (لامعقول) ؟ سؤال لم يكن من مهمة ابن خلدون ولا من اختصاصه الاجابـــة عنـــه .

الهـــوامـــش :

1) نص البحث الذى ساهمنا به فى الندوة التى عقدتها كلية الاداب بالربـــاط بمناسبة مرور ستة قرون على تأليف مقدمة ابن خلدون (14 — 15 — 16 — 17 فبرايـــر 1979) .

2) أنظر كتابنا : العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية فى التاريخ الاسلامى دار النشر المغربية . الدار البيضاء 1979 طبعة ثانية .

3) الاولى موضوعها التاريخ كأحداث .. والثانية موضوعها التاريخ كمعرفة .

4) أنظر دراستنا بعنوان : المدرسة الفلسفية فى المغرب والاندلس ، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد .

5) سنعود لتسليط بعض الاضواء على هذه النقطة فى مرحلة لاحقة من البحث

6) سنحيل هذه الى طبعة لجنة البيان العربى للمقدمة . تحقيق د5 على عبد الواحد وافى ، اربعة أجزاء . القاهرة 1962 . (الطبعة الثانية بالنسبة للاجزء الاول والطبعة الاولى بالنسبة لباقى الاجزء .)

7) الشهرستانى : مصارعة الفلاسفة : تحقيق وتقديم سهير محمد مختار ، مطبعة الجبلاوى — القاهرة 1976 . ص. 16 — 17 .

8) راجع كتابنـــا العصبية والدولة

9) حول نظرية العصبية عند ابن خلدون راجع كتابنا المشار اليه آنفـــا . « العصبيـــة والدولـــة .... » .

10) انظر البحث الذى ساهمنا به فى مهرجان ابن رشد بالرباط — العنوان : المدرسة الفلسفية فى المغرب والاندلس : شروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد.

حـوار مع محمد عزالدين التـازي

اعداد : عزيز الحاكم .

بمناسبة صدور رواية « ابراج المدينة » ، ياتي هذا الحوار مع الكاتب محمد عز الدين التازى ساعيا الى طرح تصوراته حول الكتـابة الروائية ، لتتلاقح مع باقي التصورات التي يمكن ان يخرج بها القارىء من قرائته للرواية .

ع . ح .

س : لنحاول طرح السؤال الاعمق : التحول من القصة القصيرة الى الرواية ، لماذا ؟

ج : يفترض الاعتراف بالتحول احداث قطيعة نهائية مع القصة القصيرة ، وهذا بالنسبة لى غير صحيح ، فينبغـى ان اوضح أن « ابراج المدينة » قد بدأ مخاضها مع عـام 73 ، ولم ينته الا فى آلعام 77، وقد عرف هذا المخاض ــ على المستوى النظرى ــ تجاوزات كثيرة كانت تنف المكتوب ، وتضىء طريقا جديدا نحو مشروع لم يكتمل . اردت فى البداية أن تكون هذه

الرواية ذات شكل وثائقى من خلال رصدها لمجموعة من الاحداث ذات الدلالة السياسية ، والتى يمكن أن تشير الى تحولات عميقة علي مستوى الوعى واخذ المبادرة على طريق التغيير ، ثــم وجدت أن التقاط هذه الاحداث وتجميعها فى بــؤرة روائية تعتمد الكــولاج الوثائقى ، انما يؤدى الى تجميدها روائيا ، وافتقادها لعنصر الحركية والتفاعل على مستوى البنية الروائية ، وايضا الوقوف منها موقف البرودة والحياد ، فى غياب تصارع المواقف ومراجعتها ، وهكذا جاءت كتابتها من جديد لتخرج من اطار المباشـرة والعرض والترصيص ، لتدخـــل فى جدلية العلاقة بيـــن تلـــك الاحداث وبين الصوت المفرد المتعدد ، الذى يأخذ موقع المعاناة والمواجهة وطرح السؤال . خلال الفترة الطويلة التى اردت فيها باصرار ان الجأ الى الشكل الروائى ، كتبت ايضا عدة قصص قصيرة ، ويمكن التأكيـــد هنا على خصوصيـــات التعبير بيـــن القصة القصيرة والرواية فيمكن ان نتصور الدور اليومى المباشر، الذى تؤديه القصة القصيرة متى سمحت الظروف الخارجيـــة ، والذى يجعل منها اداة تعبيرية تمتلك القدرة على الاتصال بالقراء والمعنيين سواء على صفحات الجرائد أو فى المنتديات أو غيرها ، فهى تستطيع ان تلج المعامل ، وتدخل تجمعات الفلاحين ، لولا الحصار الخارجى وعدم توفر الاطار التنظيمى لهذا النوع مــن الاتصال الذى ينبغى ان يحطم أنواع العزلة بين ما هو فنى أو ثقافى أو سياسى ، الا ان حركية هذا الاتصـــال تظل خـــاضعة لشروط المرحلة ، ولعل التنظيمات السياسية تتحمل مسؤوليتها هى الاخرى فى تحطيم الجسور وخلق علاقات جديـــدة تتجـــاوز تهميش الثقافة ، وتفتح أفقها على الجماهير الواسعة . على أن خصوصية التعبير بالشكل الروائى تقدم للكاتب امكانية التعامل مع ساحة واسعة من مساحات الواقع الاجتماعى والسياسى ، وهى بذلك تعطى للكاتب حرية أكبر فى اختراق الحدود واكتشاف

قوانين هذا الواقع داخل عمليــة الكتابة من خـــارجها واليها ، وايضــا تفسح المجـــال لتعرية انماط الوعى ورصــد درجــات التحول ، واستخدام سلاح الجدل حول الوعى المتحول ومساراته، داخل تركيب فكرى وطبقى له خصوصياته التى هى خصوصيات الواقع المغربى ، كمـــا ان التعبير الروائى ، يحقق فعاليته مع القارىء ، عن طريق تواصل زمنى اطول نسبيا مما هو عليه بالنسبة للقصة القصيرة ، من هنا تتأكد لى ضرورة استخدام القصة القصيرة والرواية كأداتين تعبيريتين تختلفــان الى حد فى الوسائط والادوات . ولعل ما يفسر تحــول كثيــر مــن القصاصين المغاربة من القصة القصيرة الـــى الروايـــة ، أو اكتشـــافهم للشكل الروائى كواسطة تمتلك فعاليات مغايرة ، هو الانتقال من اشعاع اللحظة الى الامتداد الزمنى ، والخروج من الجزء الى الكل ، ومن المحـــدود الى الشمولى ، ونحن لا ننســى أن كلا من محمد زفزاف مبارك الدريبى واحمد المدينــى ومحمد الهرادى وغيرهم ممن طبع انتاجه الروائى أو لم يطبعه لحد الان ، قد بداوا تجربتهم مع الكتابة بواسطة القصة القصيرة، ثــم اكتشفوا فعالية الشكل الروائي ، ولا استطيع ان ازعــم ان هذا الاختيار ، يؤدى الى قطيعة نهائية مع القصة القصيرة.

س : وأنت تكتب « أبراج المدينة » هل كنت تضع فى اعتبارك أضافة كمية الى الكتابات الروآئية السابقة ، أم أنك كنت تكتب فى غياب هذا الاعتبـــار ؟

ج : ان اى طموح حقيقى مرتبط بالكتابة ، انما هو طموح يركز نفسه حول التجاوز الكيفى بالاساس ، وبذلــك تتحقــق الاضافة الكمية بشكل ضمنى . لعل ما كــان يشغلنــى هــو الارتباط العميق بمشروع تجربة روائية لها الكثير من الخصوصيات التى تجعلها متميزة عمـــا هو مكتوب ، فالـــرواية المغربية وهى

تؤسس تجربتها على أسس الرواية العربية التى استفادت من تجربة الغرب ، انما تدخل فى صراع مشروع الوجود ، وهذا ما يفسر الانخفاض الكمى ومحدودية ارتياد افاق المغامرة ، لاكتشاف الاشكال الجديدة والمضامين التى قد يحتاج الكاتب الى معاناة اكتشافهما داخل تجربة الكتابة وضمن قوانينها رغم اقتناعه بنوعية التوجه واعطاء الاولوية لضامين دون غيرها على المستوى النظرى .

ان التحول الكيفى هو مسألة تخضع للوفرة الكمية ، وأيضا لاستعداد الكاتب وقدرته على استخدام الوعى الفنى والسياسى من اجل تجاوز ما كرسته بعض الكتابات الروائية ، ولعلى لا أمتلك حق الجواب عما حققته « أبراج المدينة » فى هذا المجال ، لانى من جهة لا أريد ان اسقط فى الادعاء ، ومن جهة اخرى أريد لنفسى حق أتعامل معها من الخارج ، كالقارىء تماما ، وهذا يجعلنى متهما أكثر منى مدافعا ، وهو أمر يناسبنى كثيرا ، وان كان لا يعفينى من المسؤولية .

س : ما تطرحه الرواية كأساس ، هو حالات فرد فى مواجهة مدينة بكل علائقها . النتيجة الحتمية لهذه المواجهة هى الاحباط والانتكاس ، ومن خلال هذا الطرح تبدو المدينه بوجه واحد ، فتتم المواجهة على مستوى ثنائى : فرد / مدينة ، وتغيب أقطاب الصراع الاخرى . انتساءل لماذا اقتصرت على رصد تحركات الشخصية «النموذج»، واغفلت شرائح اجتماعية لها حضور فعال فى حلبة الصراع ؟

ج : ما تطرحه الرواية كأساس هو استقطاب حالات الصراع والمواجهة ، ومحاولة رصد أنواع المجابهة ، داخل البنيات السياسية التى تشكل اليسار فى المغرب . على ان هذا الاطار

المضمونى يبقى متحركا داخل وحدات متعددة هى المشكلة للفضاء الروائى ، فالتداخل بين الزمان والمكان ، وبين المعاناة الداخلية والتفاعل بالتحولات الخارجية وبين الاختيار والقهر ، بين الضرورة الثورية والتطاوس السايسى ، بين تحول هذه الحالات الى عذاب ذاتي ، تنبع منه القدرة على الترميز واسقاط تأزمات الذات وتورماتها أحيانا على المدينة والابراج والمرأة والحانة .. هذا التداخل هو ما يؤسس العالم الداخلى والخرجي عند النموذج الروائى ، مما يجعل نسيج الرواية معتمدا على تحطيم العلاقة بين السرد والتوتر اللغوى . هكذا تأتى المدينة فى الرواية كهيكل عام يشيد نفسه من وحدات متعددة ، ويحاول تذويب المسافة بين الذاتى والموضوعى ، الداخلى والخارجى ، من التشنج النفسى الى الارتباط العضوى بالقضايا الاساس ، هذان القضبان اللذان يأخذان مظهر التناقض ، هما محو الحركة داخل الرواية ، اى التعبير عن أنواع مختلفة من الممارسة السلوكية والنفسية وارتباطها بالدواخل التى يؤرقها قلق السؤال حول المستقبل ، ومستوى انعكاس هذا القلق على جوانب الخطاب والحوار بين الذات وبين المؤسسات الاجتماعية والسياسية لعناصر الهيكل العام للمدينة كرمز .

ان الرمز هنا يحتمل كثيرا من الشمولية ، كما يحمل كثيرا من أنواع استقطاب ذات معينة لها كثير من خصوصيات المعناة، فى اطار قمعها الداخلى وصبواتها المقيدة ، مما يجعل الحلم تدميريا وكابوسيا احيانا ، وان كانت هذه الذات ليست وحدها هى المعنية بهذه المعناة ، وهذا ما يجعلنى أعترف بخصوصية الاستجابة ، وخصوصية التحدى والمواجهة ، الابراج هنا ضمن هذين الخصوصيتين ، تأخذ بعدا رمزيا ينطلق من المرحلة الاستعمارية (أبراج مراقبة المدينة ومحاصرتها من طرف الجنود المرتزقة السود والبيض) ويمتد لينسحب على الحاضر

(سجنا أو قلعة وزنزانة للنفى والتعذيب). السؤال الاساسى فى الرواية : كيف سيتم تجـاوز هذه العلاقة التاريخية التـى تربط الماضى بالحاضر نحو المستقبل ؟ الاداة هنا سياسية ، وقد حاولت الراية أن تفجر الجدل حل كيفية استخـدام هـذه الاداة .

أننا أمام روايـة ولسنا أمام تحليل سياسى ، من هنا تبدو الصعوبة . ان « النموذج » فى الرواية ، انما هو الواسطة التى تتبلور من خلالها أشكال الصراع بين أطراف متعددة تختلف حول الاداة السياسية ، كان لابد من هذه الواسطة ، رغم انها تحتل مساحـة شبه مركزية داخل الحيز الروائى . تطلعـات النموذج فى الرواية واحباطاته هى جزء من المنحنى العام الذى يشكله المضمون الكلى للرواية . يبدو من خلال الجذور الواقعية والسياسية لهذه المعاناة ، أن الارتباط الذى يمثله (الفـرد) بالتحولات الاجتماعية التى تؤدى الى تأسيس الوعى المتقدم ، انما يأتى هذا الارتبـاط ليؤكد مواجهته على مستوى الانتقاد والتصـارع ومراجعة المسـار المرحلى ، وايضا داخل خارطته النفسية التى تشكل عالما غير منفصل عن الخارج .

ان الفرد فى الرواية هو نموذج يحمل مظاهر التعبير عن فئة اجتماعية معينة لها طموحاتها وعذاباتها الداخلية ، ولها سقطاتها أيضـا ، وبتفاعل هذه المظاهر يأتى المنحنى العـام الذى يقدم الرؤية النفسية والسياسية داخل النص ، رغم ان مـا يشير الى الانتماء الاجتماعى ليس هو الخلفيات الاجتماعية والطبقية كما يحدث فى الروايـة التقليدية ، وانمـا هو التعبير الفكـرى عن الموقف ، وهذا ما اقتضته ضرورة الكثـافـة ، وضرورة اختيـار شكل روائى معين . الموقف الفكرى هنا ليس بورجوازيـا لانه يضع فى اعتبـاره أساسية الدور الجماهيرى ،

وهو يطرح مسألة التغيير الثورى لا كتسلق أو انتهاز ، وانما كمسألة جذرية تصبح مركزيتها مرتبطة بالاداة الثورية . رغم أن « أبراج المدينة » قد حاولت ان تطرح هذه الامور داخل جدليتها مع رؤية ذاتية معينة ، فان هذه الرؤية الذاتية لدى النموذج الروائى ، تبدو وكأنها ميسومة بنوع من الاحباط والانتكاس وهى لا تريد أن تنتهى الى ذلك . ان الممارسة النقدية للعناصر المؤسسة للواقع السياسى : السلطة بجهازها القمعى من جهة ، واليسار السياسى بتحركاته الانتهاضية من جهة أخرى ، هى التى تؤدى الى تأكيد هذا الشعور عند النموذج فى الرواية ، مع ذلك يبقى الافق مفتوحا ، لانه لا يشك فى التاريخ والمستقبل . الاحباط والانتكاس هنا مرتبطان بواقع نفسى معين ، تأتى الاحداث السياسية فى اطار المرحلة التى لمستها الرواية لتؤكده وتتجاوزه بالحوار الساخن والمتشنج والمباشر أحيانا ، الذى يعيد طرح مسألة المستقبل من زاوية ربطها بالحاضر . الصراع الذى عبرت الرواية عن جزء منه ، ليس متمثلا فقط فى القطبين المتناقضين الرئيسيين : اليمين واليسار ، وانما ايضا داخل هذا اليسار نفسه ، لان اليمين لا يتصارع مع بعضه ولا يتناقض ، ما دامت الاهداف توحده ، هذا الصراع يبدو حاضرا فى الرواية وحسب شروط الرواية كوسيلة تعبيرية ، واعتقد انى قد حاولت بواسطة ذلك ، تجاوز اشكالية الانغلاق على رؤية فردية داخلية الى التجاوب مع الخارج ، رغم أن تقلبات الذات وعذاباتها تؤدى وظيفة نقل ما هو سياسى وفكرى الى ما هو نفسى فى اطار الفئة الاجتماعية التى يمثلها النموذج ، ولعل ما يبرر الاحداث الاولية فى الرواية والاحداث التى تنتهى اليها هو طبيعة المرحلة السياسية التى ظلت أقطابها الرئيسية متجاذبة

بيــن النــار والجليد ، أى بين القمع السلطوى ومحــاولــة الانطـلاق بالمشروع الثورى .

داخل استقطاب هذه العناصر الداخلية والخرجية . يبدو ان ماعبرت عنه فى سؤالك باغفال شرائح اجتماعية لها فاعليتها كقوى أساسية فى التغيير ، وعدم رصــد الجوانب الايجابية فى تحركات هذه القوى الفاعلة (الانتفاضات الطلابية — الصراعات الدموية بين الفلاحين والاقطاع حول الملكية واغتصاب الملكيــة للارض — اضرابات العمال وتحركاتهم فى مختلف القطاعات ...) انمــا يثيــر ذلك الذى عبرت عنه بالاغفال مشكلة كبرى يقتضى نفيهــا كتــابة ملحمة روائية تنطلــق من التحليــل الشمــولى والوصف الخرجى الذى يستقرىء الاحداث ويرصدها داخــل منحى ايديولوجى معين . هذا طموح لا أدعى اننى قد حققته ولا أنفى الرغبــة فى تحقيقه مستقبلا ، لاننــا لا نستطيع أن نطلب من عمل روائى واحد أن يقول كل شىء ، وأن يؤكد على الجانب التفصيلى خصوصا اذا كــان هذا العمل الروائى يتجاوز التحليل الى التركيب ، ويؤســس السؤال على مقدمــات هذا السؤال . ليس هناك اغفــال لهذه الشرائح الفاعلة فى الرواية، لان وجودها لا ينفصل عن وجود القوى السياسية التى تمثلها وتعبــر عن طموحــاتهــا ، وقد أرادت الروايــة أن تطــرح المسالة من خلال البنيات السياسية الفوقية ، وتصارع اقتراحاتها وتصوراتها لاداة التغييــر .

س : اذا كانت الكتابة محاولة لتعرية بعض القيــم المفلســة والارهاص بقيم جديدة على أنقاضها ، فان طرحك لبعض المحاورات السياسية فى نسيج العمل غالبا ما كان يتم بحيــاد . كما أن افتتاح الرواية بحالات المدينــة وهــى تحتضن نفسها وتوقفها عند حالات هذه المدينة وهى تعيش

جو الرعب والحصار ، قد يخلق عند القارئ نوعا من الارباك النفسى ويقوده الى طريق شبه مسدود .

ج : أمام محاولات البحث النظرى الذى يطمح الى توظيف الكتابة داخل البنية الثقافية وربطها بالمرحلية التاريخية، يمكن اعتبار وظيفية الكتابة مرتبطة بطرح المحاور الاساسية للصراع ، وتفجير القضايا المركزية ، وبلورة الوعى المتقدم ، الا أن جانب الصعوبة يظهر فى عملية المواجهة بين الكاتب ومشروعه النظرى وبين عملية الكتابة نفسها ، فامتلاك القدرة والسيطرة من طرف الكاتب على توجيه عملية الكتابة يتطلب مخاضا صعبا قد ينتهى ضد ذلك المشروع النظرى ، لنتجاوز اعتبار هذا المشروع مجرد ادعاء للاستهلاك مؤقتا على الاقل، وهو اعتبار قد يكون محتملا بالنسبة لبعض الكتاب ، الا ان صراع الكتابة ، هو صراع بين تدمير ذلك البورجوازى الصغير الذى يسكننا ، وبين رغبته فى الحفاظ على النوع والبقاء ، ربما كان هذا هو ما يعطى امكانية الاختلاف والتناقض بين كاتب وكاتب .

أضع هذا التقديم لاقول لك أن « ابراج المدينة » قد اعتمدت على بنيات لغوية متعددة ، وفضاءات مكانية وزمانية لها كثير من الخصوصية ، وقد جاء الحوار السياسى المباشر داخل الرواية كواحد من البنيات المتداخلة التى تشكل الوحدة داخل الكل ، هناك كثافة اللغة ، وهناك الحديث المباشر الذى يأخذ طابعا يوميا بلغته المباشرة . ما أخذه البعض على مقطعية هذه الحوارات هو ارتباطها بالاساس النظرى وعدم انسيابها من صلب الاحداث الروائية ، اى انها ظلت مجرد حوارات نظرية لا ترتبط بحدث معين ولا تتفرع عنه أو تتكامل معه ، ولعلى قد لجأت الى هذا النوع من الحوار كوسيلة لتفجير

حرارة النقاش السياسى الساخن من وجهات نظر مختلفة تؤكد تصارعها حول التغيير ، أى أنه لم يكن حوارا متوازيا كما قد يحدث فى مسرح اللامعقول . أن الحوار التقليدى فى الرواية هو ما يجعله الكاتب استمرارا للحدث داخل بؤرة واحدة كلية هى الزمان والمكان ، وتصورى لتوظيف الحوار الروائى ضمن البحث الشكلى يتم اما من خلال اعطائه الطابع الذهنى ، وجعله هو الاخر فضاء يتفاعل بالفضاءات الاخرى ويكملها كما فعلت فى كثير من قصصى القصيرة ، واما بواسطة التجائه الى المباشرة التى تأخذ صيغة عقلية غير مجردة ، وهذا التحديد الاخير للحوار هو ما اعتمدته فى مقطعية الحوارات السياسية التى تشير اليها ، وقد جاء حياد الكاتب المظهرى ، على الاقل ، امام تعدد الاصوات ليتيح الفرصة للصراع والاختلاف والتناقض احيانا ، وهذا الحياد داخل الكتابة الروائية تفرضه الضرورة الفنية ، ولا يعنى حياد الكاتب أو حياد النص ، المهم أن زاوية الرؤية ، ونوعية المنظور الكلى هما اللذان يحددان الموقف .

فى تصورك أن المناخ العام الذى تدور فيه الرواية ، قد يجعل القارىء يقف موقف الحيرة وينتهى الى طريق مسدود . ان هذا الكلام يعنى تبنى القارىء بالضرورة مناخات والاجواء داخل الرواية ، وارتباطه المباشر بالحالات الذاتية للنموذج الروائى . وهذا لا ينبغى ان يكون صحيحا لاننا ننطلق أولا من مسألة التركيز على نموذجية النموذج ، وثانيا من اشكالية الروابط والجسور بين أى نص ابداعى وبين عناصر الواقع المادى المؤسسة له . ان القارىء مطالب أمام أى كتابة بأن يحتفظ باستقلاله ومغايرته أحيانا للنماذج التى تتبناها ، والالتقاء أو التوحد فى الموقف هنا انما يتم على مستوى الرؤية العامة . وهكذا فما اسميته فى طرحك للمسألة بالطريق

المسدود قد يبدو بالنسبة لي بحثا عن أفق جديد ضمن معطيات موضوعية يتظافر الجانب الفكرى فى الرواية علـى تأكيدهـا ، وايجابية النموذج حسب تقديرى انما تأتى من قدرته على ان يكون منفعلا بالاحداث الخارجية ، وارتباطه النفسى والعضوى بهذه الاحداث ، أمام رفضه القوى والعنيف للكثير من مؤسساتها وارتباطاتها . الايجابية هنا تتموقع فى رفض الهياكل السياسية القديمة وتجاوزها . ان « ابراج المدينـة » لـم ترد انفسهـا ان تكون روايـة دائرية أو روايـة مسطحة أو رواية متنامية . عمليـة التنامى فرضتها فى بعض المراحل ضـرورات العـرض الروائى ، لذلك فتعدد المواقف بين واجهات متعددة ، قد جاء داخل اضطراب الاحداث والرؤى ، وتداخل العناصر الفكريـة والاجتماعية والفنية فى اطار الكثافة ، وتنامى الشخصية الروائية من مستودع الاموات الى الزنزانة المائية ليس تدرجـا حدثيـا منطقيا تؤوله التفاصيل كما هو مطلوب فى الرواية التقليدية ، وانما هو تدرج نفسى داخلى يؤكد على تجاوز الداخل الى الخارج ، تحت ظروف قهرية يمثلها قمع السلطة ، وهذا مـا لا أعتبره طريقـا مسدودا .

س : الا ترى معى أن طغيـان المناخات الكابوسية ، والقاموس النفسى فى الرواية ، (تستثنى هنـا بعض الصفحـات المتضمنة لاحتمالات واشراقات شعرية جميلة) ألا ترى ان ذلك قد يجعل القارىء المتوسط فى حـالة استنفـار ؟ وبالتالى تكون الرواية قد خرجت عن أحد بنود دستـور الكتابة ، اعنى هنا الارهاص بقيم وآفاق جديدة متقدمة ؟

ج : لاوضح أولا انه لا يحسن أن نضع الكاتب فى موقع الجمود وعدم المراجعة والتراجع أحيانا عن بعـض مفـاهيمـه السابقة ، هذا لا يعنى جعله غير مسؤول عن انتاجه ولا يدخل

فى حساب الاعذار والمبررات ، هذه المسألة لا يريد أن يفهمها البعض ويستغلها البعض الاخر كحجة للتشهير والمزايدة ، ويركبها أحيانا بعض قساوسة النقد القابعين فى المقاهى يحرقون بخورهم ويجعلون تعويذتهم ان القارىء ناقد وان احكام القيمة هى نهاية المطاف . هذا لا يعنى منى تجاهل القارىء الموضوعى وهو موجود بتأكيد ، وفى شروط المرحلة اجتماعيا وثقافيا . أذكر هذا التوضيح ، لاقول لك اننى الان لست متحمسا جدا لهذه الرواية ، وان ما جعلنى أسلمها للطبع هو بعض جوانبها الايجابية التى ربما تكون قد أضائتها اجوبتى السابقة . ليس جريمة أن يكتب المرء رواية محدودة الاهمية ، لان كتابة الرواية ليست هى كل ما نريد . ما عبرت عنه بالاشراقات الشعرية الجميلة ، فى رأيى ، هو الخلل الذى افسد الميكانيزم الروائى . هناك الكثافة داخل الرؤية ، والتى تقوم على أساس التفاعل الزمنى المكانى وأنا أعتبرها شرطا من شروط الابداع المتطور ، وهناك الكثافة داخل اللغة ، اى أن تصبح اللغة دالة ورمزية داخل علاقة الكلمات ، وهذا ما قد يؤدى الى انغلاق النص وعزلته مما يفقد اللغة انسيابها واشراقها ضمن قانون البنية البسيطة ، واعتقد أن « ابراج المدينة » قد وقعت فى هذا المطب . ما عبرت عنه بالمناخات الكابوسية ، جزء منه يعود الى لغة الرواية ، والجزء الاخر ، الى تأزمات النموذج الروائى التى تداخلت فيها الجوانب الذاتية والموضوعية . الارهاص بقيم جديدة على اى مستوى ؟ وهل تعنى القيم الفنية وقيم الوعى الثورى معا داخل نص واحد ؟ تلك هى المسألة الاساس التى تشكل عذاب الكاتب الحقيقى . ولعلى اخاف من عذابى اكثر من خوفى من مشانق القراء والنقاد على السواء .

س : ما دمنـا بصدد الحديث عن الرواية وشروط الكتابة ، ماذا لو عرجنـا على مجال النقد ، والنقاش الدائر منذ السنة الماضية ، وطرحنا السؤال التالى : انت مع القائلين بوجود أزمة نقدية ؟ أم أنك مع الذين يرون فى ذلك مجرد اشكاليـة نقدية من بين اشكاليات الواقـع المغربـى المتعدد المستويـات ؟

ج : اننا نستطيع أن نحدد مسار هذا النقاش خارج الفوارق التى تشير اليها كلمة « أزمة » وكلمـة « اشكـالية » ، فالضرورة التاريخية تفرض تصحيح المسار الثقافى ككل ، وهذا التصحيح لا يمكنه أن ينطلق الا من مراجعة العطاء الكمى والكيفى، ومراجعة اسباب النكوص والتراجع التى عرفها الحقل الثقافى فى الفترة الاخيرة ، ضمن دراسة ميدانية تضع فى حسـابهـا الكتب والجمعيات والصحف والمجلات ... والعلاقات الدائرية بين هذه العناصر . الصراع الذى دار بين بعض الواجهات منذ فترة كـان متسترا وراء المسألة النقدية ، ولم يطرح المشاكل الداخلية للثقافة المغربية ، وعلاقتها بمسألة التوجيه ، ولمن ينبغى ان تتوجه هذه الثقافة ... أرى أن المشكلة النقدية هى جزء من الاشكالية الثقافية التى يجب التركيز حولها برؤية شمولية ، أى علاقة القطاعات الشعبية بهذه الثقافة غير الشعبية ، واذا كنا نريد ثقافة شعبية فماهى محدداتها وأسسها الفكرية والتاريخية ؟، وما هى الثقافة التى تخدم التحول الاجتماعى والتغيير الثورى ؟ بأى الادوات وفى اى اطار يمكن تقييم ركام الكتـابـات الأدبية والفلسفية والتاريخية ؟ وبأى نقد ينبغى أن تواجه هذه الكتابات ؟ ما هى مشـاكل شيوع هذه الثقافة ووسائل نشرها دون الاتكال على السلطة ؟ ... ان وحدة المنهج الفكرى الذى يمكـن أن يعتمده التحليل فى اطـار المرحلة التاريخية ، هى ما تجاهلتـه

تلك التى يسميها البعض ازمة نقدية يغطى بها غياب الطرح الحقيقى للمسألة ، وحضور صراع سياسى اكثر منه ايديولوجى .

س : تساؤل أخير :

يقولون ان مستقبل الثقافة العربية موجود فى مكتوب الادب المغربى . كيف تنظر الى هذا الانطباع «المريح» ؟

ج : مثل هذه الاحكام ينبغى أن تؤخذ على انها من باب رد الاعتبار للادب المغربى الذى ظل لفترة طويلة متجاهلا عند الشرقيين بسبب عقدة الشرق ، ولا ينبغى أن نعتبره تقييما نقديا لانه أولا ينطلق من التعامل مع ما هو موجود على أنه ارهاص ، وثانيا لانه يركز على مسألة المستقبل ، وخصوصا أمام عوامل تراجع الادب المشرقى التى من بينها توفر وسائل النشر وسقوط الكاتب فى دوامة الاستهلاك التجارى ... هناك التقاء فى الهموم والمشاكل التى تشغل الكاتب سواء فى المغرب أو المشرق ، ومن بينها حرية الكاتب وتعامله مع واقع له نفس الخصوصيات ، مع فوارق محلية بسيطة ، وهذا يؤكد على وحدة هذا الادب وانتمائه الى نفس الظروف ، لكننا لا نستطيع تجاهل السبق فى مجال التفتح على العالم الخارجى والاستفادة من ذلك فى اكتشاف الذات العربية داخل الشروط التاريخية . جاءت تجربتنا لاحقة لتجربة الشرق هذه ومستفيدة منها فى مجال القصة القصيرة والرواية والمسرحية والقصيدة الحديثة ، وهذا لا يعنى التبعية ، فقد بدأنا هنا من تجربة الشرق ومن انفسنا ، وبعضنا جعل الغرب هو المصدر الاول لتجربته ، خصوصا الذين يكتبون بالفرنسية . ان حوار الادب فى المغرب والادب فى المشرق ، يجب أن يكون حوارا بين الكتاب كممثلين للمناطق العربية التى ينتمون اليها جغرافيا ، حتى لا يقع احتواء هذا الحوار وتوجيهه ، وأيضا حتى لا نكرر نفس المسألة القديمة

التى طرحت العلاقة بين الادب الاندلسى والادب المشرقى ،
وحتي لا نقول بغرور مع ابن حزم :

انا الشمس فى جو العلوم منيرة * ولكن عيبى أن مطلعى الغرب

محمد الحبيب الفرقانى

ذات السيقان الخشبية

ست طلقـات فى المـاء .
وسـت برتقـالات فى السمـاء .
واطلـق سـاقيـه للـريـح !
رجمتـه كـلاب البحـر .
بنبـاح محمـوم النبـرات ،
نبتـت على قفـاه قفـة بصـل
وجمع سـاقيـه ... مـن الـريـح .
لا تسبـوا الشمـس . . .
قبـل أن تعـرفـوا خـارطة الظـلام ،
لا تـركبـوا خيـول الـريـح ...
قبـل أن تمسحوا ركام الرمل .. عن اعينكم .
علمتنى السحـابـة السوداء
أن أرى الظلمـة .. تحلـق فوق رأسى .
وعلمتنـى النجـوم البـاهتـة

.. خلف الجدار

ان ادفن الليل الساجي .. العريان

فى مقابر نفسى .

ان اقرأ بسمات السحر المرتعش

بندى الفجر ...

ــ من وراء الاسوار .

لا تموتوا .. كالنجمة الغافية

فى عنق السحاب .

لا تخنقوا صلاتكم المبحوحة الصوت

تحت المحراب .

كانت النافورة خريرا أصم ...

فى مسامعكم

وكانت الناعورة .. دورة معقوفة

فى مساربكم

فلا تقوموا الا انفسكم .

ولا تحلقوا الا رؤوسكم .

آمنت

أن ذات السيقان الخشبية

لا تعبر النهر .

لا تحملها الا ذرع من الحافة المظلمة

... ألا الــى الجحيــم . !

آمنــت :

ان اصابــع التـــاريــخ

مغمــوســة فى عيــن الشمــس ...

دافئـــة ...

كـاعــراس الحيــاة النـابضــة

فى قلــب اللـــه !!!

1.974 — 9 — 14

محمد الحبيب الفرقانى

احمد بنميمون

تخطيطات تجريبية

(مدخـــل)

1 ــ صــــلاة للكلمــــة

اشتعل أيها الحرف ملء جذوري، وشع على شفتي في اتقــــاد
فالخطى ــ الكلمات تسافر بي في الجفاف وترحل بي في الرمــــاد
وانهار انسحاب بما ترتوي بــذرة الخصب منه شبيه ثمــــاد
أيها الحرف أين اضطرابك في داخلي يتدافــع دون اتئــــاد
نتدفـــق انـــواره في اشتداد تفيـــض ينابيعــــه في امتــــداد
فانطفــــاء النهارات بين عيوني وجود بدا في لبــــاس حـــــداد
لجموع تعانــي من الظلــم في ليلهــا سامها القمع نار اضطهاد

* * *

أيها الشعر هيىء لطفل الحقول ربيع الرؤى وامتــلاء حصــــاد
تحمل الطفل هذي الحروف : جناح انتماء يرف ، نقيــض حيــاد

قد تحملت اعباءها من زمان فما اوهن العبء مني الجـــــلاد
لغتي : جــذوة الرفض ، صوت احتجاجي بها لورة ودليل تضاد
انهمر ايها الشعر في اضلعي مطرا يرتوى منـــه ظمء الفـــؤاد

* * *

كلمتي الآن تطرد عنها البراءة ، تكشــف اوراقهـا علنـــــنا
ينفــذ النســـغ منها ، وينساب عبر خلايـــاى ،
يطـــرد ايل الغموض عن الذهن ، خدع السراب عن العيـــن ،
ان الرغاب التي تمــلا الآن صــدرى ، تاتى مع الغيـــم والريح
حب لقـــاح فتبعــد عني الجفاف وتخرجني مـــن رمــــــاد
كلمتي ــ الخطوة الواضحـــة
كلمتي ــ الخطــوة الجامحــه
احســـس بين الضلوع انتفاضتها ،
اتلمـــس تحت الاصابـــع نيرانها ،
ان بيني وبين انطلاقتها : لمســـة للزنـــاد
فتكون انا الارض من بعدها وطنا (31 — 10 — 78)

2 ــ في انتظــار الفجــر :

ايل يعود فتشعـــــل الغربـــة في داخلي اعوامها الصعبـــه
ليـــل بعيني مـــن تجهمـــه الجوع والزنزانـــة الرطبـــه
وخطوة سجـــان وصرختـــه فينا فـــلا نهتـــز من رهبـــه
الفجـــرآت تلـــك صرختنـــا شهادتنـــا أقوى من الرغبـــه
في فكرنا من ومض جـــذوتـــه الـــق الشموس وفرحة عذبه

ليل ولا يـــأس يحطمنـــا في السجن رغم قساوة الغربه
الفجـــر يا حلسم الذي اختار النـــضال ومن فيه قضى نحبـــه
نحن انتفـــاض الحق في وطن قد ركمـــوه وصادروا شعبـــه
واستأســـد الذئب البعيض به يميث فســـادا آكـــلا قلبـــه
ان يـــأت فجـــر لا مفر لـــه في قبضـــة الثور من ضربـــه
بها حقيقتنـــا سيكشفهـــا انساننـــا في ثـــورة صلبـــه

شفشاون في 7 — 8 — 78

3 — القيـــامـــة :

بعد الظلام سيشـــرق الافـــق أنـــواره منـــا ستنبثـــق
بحثـــا عن الاصبـــاح يرشدنا وجها النهار : السعد والألـــق
حــث الخطى مهما يهددنـــا الليل والانـــواء والغـــرق
نحن الألـــق كانـــت مسيرتنـــا تنســـاب من افراحهـــا الطرق
كانـــت تحركنـــا كرامتنـــا (أنوال) في ايامنـــا عبـــق

* * *

يا ناشر الافقار فـــي وطـــن خير الجماعـــة فيه ينســـرق
صدرتنـــا للعـــرب نعمل فـــي اعلانـــه طـــرا ونـــرتـــزق
أمجادنـــا طعـــم نهجمتـــه تاريخنـــا في كفـــه مـــزق
سودت وجه المغربـــي بـــه وفي بلاده القمـــع والقلـــق
من رام حريـــة نيأخذهـــا فالسجـــن منفتـــح ومنغلـــق

* * *

يـــا شعبنا المخدوع ، كاذبـــة وعوده الصفرا ، فمن يثـــق ؟

جـر الجميع الى خيانتنـــا وادين حرفه كمن سبقــوا :
جوعوا ليــوم تطعمــون بــه فــى غرة الايــام ياتلـــق
هو (الاخرى) سـعد الذيــن بها جاؤوا حفــاة ثوبهــم خلــق
مــا نازعــوا يومــا بملكيــة وما قتلوا احدا وما سرقــوا

* * *

يــا سيدى الديــن نعرفـــه عدلا بوجــه الظلم يصطفــق
اما الخرافــه ضمــن معتقــد فقد بارت كما التضايل والنزق
ان القيامة يـــوم يجمعنـــا ساح الوغــى والنار تنطلــق
فالنـــاس خارجــة وثـــائـرة بالهدم والتشييد تنعتـــــق
والعــدل منبثــق ومنطلـــق والظلم منسحب ومحتـــرق

* * *

كل الغنــى للنـــاس فى يدهـــا خير البلاد الثــر يتســـق

شفشاون فى 78/8/12

4 ــ الطفولـــة الضائعـــة :

فى سكون المســاء يأخذنى جزنـــى وحيدا وتهرب بـــى خطواتى
من غروب على الطريق يوشى خاطرى بالاطياف من ذكرياتى
ونداء الطفولـــة ملء اسمـــا عى يثير فى مقاتـــى عبراتـــى
رفرف الصوت سائلا بين أضلاعى فؤادى عن بعــض مكتسباتى:
ــ اين ما كان جمل الطفل فيك نار هذا القريض فى كلماتـــى
سحرها يملأ الوجــود فتغــدو صرخة الشعر تلهــم الثورات

* * *

أيها الطفل لم تمت رغبتى فى ما بداته ثورة فى حياتى
اننى الآن من جراحى أعانى خيبة الوعى محبط الرغبات
وانكاس العدالة فى بلاد هدها القمع من فعال جناة
ما مصير مدينتى بين جدران قرون الجهالة المظلمات
اين منها الصباح يخرجها اليوم جموعا تحقق المعجزات
فتدك العروش تمحقها نار جحيم مقسام كل الطغاة
وصروح القديم تهدمها تبنى الجديد حدائق مزهرات

* * *

همس الطفل باكيا داخل الصدر وكان الظلام يرخى سدوله
والنجوم الذوابل راعشات بضياء براءة مقتوله :
ــ ما وعود الذين كانوا يمنون الجميع خير القطوف الثقيله
ــ غرقوا وحدهم فى النعيم تمادوا فى ابتزاز السواعد المفتوله
ثم قاموا الينا واقتسموا المغرب بين أيدهنا ودخيلة
وبقينا نحن الجموع كما شاء لها الفقر ان تظل ذايله
ــ أين نار المعارك والضحايا تحت شمس انتصارنا مبذوله
ــ زوروا التاريخ ، استباحوا نضالا خاضه الشعب فى نقاء بطوله
صنعوا للفقير وهما وأعطوه السماء خرافة معسوله

* * *

أشرق الصوت بالبكاء وغابت عن عيونى تجليات الطفوله
فى دجى ، ليه أغرق القلب ، فيه قبر حلمى والذكريات الجميلة

شفشاون 78/8/24

احمد بنميمون

محمد عزيز الحصيني

مخاطبات عابد المسالك

هــذا ما يقــع :

تولــى ظهرها الريــاح وتخاصمنــى
مسقيا بيباس الوجد ويارثيــاب الغربــة
تنمو جحفل الشد فى جسدى كالرؤية المسقوفة ،

اصهل فى الجوقة الماردة ويلذ لى ان اغازل المامع كديناصور اجرب بالعصف البوليسى يضايق سفوحا مغمورة بالقتل كانــت تنمو فى البصيرة رويدا رويدا ، يتربص بى نمل يحب الاعيــاد والآحاد ولا يجامل سالطة الشعر فأقول له مالا أقوله وأجــر تاريخا مشمئا كالفرو يباركنــى بالخزى فأبارك اياما جاريــة فى ســرداب دامــع :

هو الجنوح الذى سوانى كالبويضة وعانق فرحى بثــر الصرخة فى حلقى وراح يشاغب فى العنن ، شدنى الى مرافــق تمج برجال الامس تغافلهم المواقف وغمزة الارض تكتظ رؤوسـهم

بهويل الخرافة ، شردوني ودثروني بلوعة جذابة يهفو فيها المشق
وتنثال فيها شواهد الخرافة على لسانى :

هذا ما يقع : وسرت هــزة فى القلـــب/
افتتحت كتاب البؤس ابحث عن غائب متجول فى رأس العشيرة
لكن الحروب وحروفها كانت تبدو فى الصفحات الاولى
تتخللها انكسارة لم أهدأ من هواها وسرت كالتذكار فى الوجود
المنفــوم للورق الاصفر :

اقفــز وتناثــر : هذا ما تقوله الصفــرة .

❋ ❋ ❋

لا تحزنى يـــا وردة الجبل المسقى برواء الابـــل
هذا دمنـــا تثير فيه الصبوة نــوارة الرفض
وتثير النقع يسافر بيني وبينـــك كالجيش العرمرم
يمارس الغبار موقنا رحلة الارتيـــاد
فننازل العدو ونترك تفاعل السيوف شورى بيننـــا .

لا تلومي هذا التلع فهو مرهون عندك ينهشـــه الفـــراق الممـــزق ويعلو جبينه غبار القبائل يرى الفروق سماوات وينهض تابعا ذيوله الى السفح ، تعيـــده نافـــورة ملكته ذات مســـرة فيتروى بين ظله وبينـــك مضيوما كالحصرم ، فهل يعيده انهـــزام العشيـرة الى الصيف القادم ؟ نحن نـــدور نبحث عن أصقـــاع لجرارة الجمر ، وليس بيننا وبينهم سوى ذاك المسبـــى بين ظله وبينـــك .

هذه القامة الآن تطلع من كتاب البؤس :
ارى فيها الحروف تسدد أى الرأس مأقولا محروسا بالغفلة ،
يا سيدة الغرابة أطلى علينا ،
على السفوح الساكنة تنقضى عنها الحراب وتغتسل حراسها الوطنيين
الارض بسطت منشار الأرزق
أتذكرك ، كنت غرابا يسافر فى القمح فتخضر الاقفاص والتوابل
تنشر أوراقها الأشجار كالغلالة
وأهاجر كمهووس فى حضورك :

ارضك الموشومة برياء الاباطرة ولقاح الاوسمة جربت فيها أن أنشر السخونة ، لا اراوح بين الانتظار وبين خضرة الريح تغازانى الطير فتجمل منى آخر الجوالين فى صفوف الحقول .

هذا ما يقع :

يا أمة الارض لا تسلكى من طريق الرج
نزخم الورد يتفاعل تارة فى السكينة
وتارة بين نغل الارجل .

هذا ما يقع :

لكن ريادة الشجر امسكت بتلابيبى وتماسكت قشره عوزها. تشامخت كالادوحة ، ومنذ خروجى من كتاب البؤس دخلت فيه محملا بالارج . تورطت فى دوائر الحمرة وفى شماع مارسى

اضعف الايمان فى قلبى فاشمأزت بداخلى الرأفة غير انى تشامخت كالدوحة طالبا بهجــة الريـــاح .

هذا ما يقـــع واقامة تطلع من كتـــاب البـــؤس :

مرفوعة فوق اكتاف الأنهار كالبريق الخاطف أو كمراسلات الرعد يوجهها زمن الانكســـــار وتهايلة الوجه الكادح ضاق بها الـــدرع فشدت رحال سفرة شذبها الحمق الغريب ، تقودها انصفـــات السافرة وتنوح تحتها البواكير وسواقى الهوج الصيفى :

هذه قامة التاريخ المخصي

فلا زوارة مترعـــة تحميهـــا ،

ولا نزيف داخاي يعلن بـــدء الاحتجـــاج .

* * *

لا ارى فى الكـــف خطوطـــا الـــولادة

حين تتوالد خطوط فى ذاكـــرة الخيل وترهج بيننا فلا تتـــــراص خيوط كفى/تتلوى ظفيرتك فتفرز الكف منشورا شبه أخضـــــر أو خطوطـــا الـــولادة .

طوت اذيالها هذى المسافة التى تشملنا وتهاوى النهار فـــــى مخيلتى ، لم أعد ابصـــر غيرك موشومة برؤيا الارتحال

أسقط الصورة فى اول برزخ وأناجي الحدود كى تتلقفك

فليس من عادة الطود ان يهجر مكانه أو يربطه موال بمقالع الحجارة وليس يرج العاصفة من يجهل أبراج المراقبـــه

ايتها الكاشفة سرى، انا ارتزق بين معصمك وبلاط الخلافه

امتـــدت صرختـــك جزرا لعبـــارة واشتبـــك فيـــك الطريـــق

الموحش بمسالك البرج المراقب حجم العاصفة .

أى درع يلتصق بجسدك وكل شىء دم ؟

حتى الهجرة دموية الهويه ...

ويوم عاد المرهقون من الأبعاد الذاعرة كنت بين الفينة والأخرى احضنك جهرا ،

تمتد شرارة لتغمر المكان وتعشوشب الفكرة فى راسى وتتخاصر،

هى الشرارة القادمة من هياج المعادن واستنسار الأزقاق ، تعان الامتداد وتحتج منابت كالرعد الأخرس فلا تملك الحقول الا ان تشهر خضرة الاعتقاد فى وجهى فأحضنك سرا ،

وما حدث لا ينزوى فى ذاكرة المقلوب على امره او فى ذاكرة الاطيار المفجوعة .

فآه يا وطنا مسكونا برؤيا الطير والاجنحه

عندى لك تذكرة تولوج محاربة التذكر او محاربة نجوى الاحتجاج

فكن اذقنا ، وكن عريض الجبهة واسع العينين ،

ستمهج حتما ،

ويعلو وجهك الشرقرق .

الربـاط ــ محمد عزيز الحصينى

عبد الرحمن الخلفـــى

التفاحة وعاهرة القرن

لا تحسبو الشعب مقبرة صماء خرساء كل فى قبـــره مضى

لا تحسبو الشعب اطفالا قهرا قد اجتمعوا حقهم ان يطيعـــــوا النصـــح والرســــن .

* * *

اسبـــح فى بركــــه المـــوت

اغــــرق اغـــــرق

مصلوبـــة افواهنـــا ــ تفاحــــة آدم ــ

وبائع الحرية المغـــرور ينصب فخه المكشوف

ليقتنص الباعوض الابـــد واللاشـــىء

تبـــدا رحلتـــه الاحلاميـــة

منـــذ بـــدء الانسانيـــة

منـــذ أبينـــا آدم والتفاحة ياكلهـــا

واللعنــة لا تأتيــه
حتمــا ستأتيـــه
وعاهرة القرن فى لنـــدن وواشنطـــن
تخطـــب وده
والعاشق فى نشوتـــه الفـــده
يقتات من مزبلـــة التاريخ ليبنى مجده المكسور
يبهـــره الــــدولار
يرحل يبحث عنه العالـــم كلــه
يعـــود لينكـــر ربـــه شعبـــه .
وعاهرة القرن تبحـــث عن عـــذراء جديده
مزيتها ان ترقص اكثـــر على طبل ... يهوذا
اى مجال ان يفقـــد جسمى خشونتـــه
وطين بـــلادى خشونتـــه
ويرحل فى الركـــب عبر المحيـــط لارض العهـــارة
اى محال . ان اغمض عينى والتفاحـــة يأكلها
والآكـــل اللعنـــة لا تأتيـــه
حتمـــا ستأتيـــــه .

احمد المصلحي

الــزعيــق

(اقصوصــــة)

هدوء شامل يمزقه زعيق حاد استمر زمنا اطول مـــن المألوف . سيبتلعه السكون اللانهائى عاجلا ، او آجلا . ليس الاول او الاخير فالضجيج والحركة والسرعة من سيماء العصر لا تستقيم خطاه بدونها . ظلام كثيف جاث فـــوق البنايـــات ، قايلة تلك النوافذ يتسرب من خصاصها بشق الانفس ، نــــور باهت . عابرو السبيل ينعدم او يكاد اثرهم ، على فتــــرات متقطعة تترامى من بعيـــد ، وقع خطوات اشبه بضربات مطرقة قوية . زعيق ، زعيق ، زعيق ، عـــدوى انتشار النور بيـــن النوافذ والشرفات اعترتها حمى طائشة . توقف الزعيق ، ثــم استؤنف ملحا على ازعاج السكان . رقم الشقق المضاءة يكبر ، يوازيها تلاحـــق انفاس الزعيق . حرب سجال بينهما . ايهمـــا اسبق لاحتواء الشارع فالحي فالدنيا . استيقظ السكان فى حالة يرثى لها . البيوت مضاءة ، النوافذ موصدة والزعيق يقـــرع الآذان فى جنون . الاسماع مرهفة تترقب طارئا يجعل حـــدا

للزعيق ، تراودهم آمال كبيرة بانحباسه اثر مرور كل ثانيـــة . وتمضى الدقائق متتابعة فى صمت ولا امل فى انفراج الازمـــة .

استتب الامر للزعيق واتخذ وضعا قارا تفنن فى تنفيذه على حساب توتر اعصاب الغير . ساورت بعضهم شكوك فى هوية الزعيق تثير الذعر . احقا ان ما يقتحم حرمتهم زعيق ام شـــىء قريب من صياح الرجال والنساء يلغطون بكـــلام لم تنضـــــج نبراتـــه أصدوره دفعة واحدة فى وقت واحد ؟ شرفة فى الطابق العلوى ، انطلق صاحبها وقد فقد توازنه النفسى ، كالسـهـم يكيل للزعيق سيلا من الشـتائم والتهديدات لولا ظلمة الليـــل وما يحيط بها من مخاطر لما توانـــى لحظة المنزول اليه وتخايـــص السكان من لعنته . تضرب الشتائم فى الآفـــاق بعيدا ، ترتـــد الى صاحبها فى اكثر من صوت غليظ مروع . نفـــد صبر الزعيق ولم يجد حتما لتشديد هجمته غير غافل عن توجيه موجانـــه لسكان الطابق التحتى ، لقربهم اليه . يدعوهم لتدبـــر ما فـــى وجوده بينهم ، وان بدا فى الظاهر مزعجا ، من خير جدير بضمان سعادة لم يحلموا بتحقيق مثلها الا مرة واحـــدة فى التاريخ . شـدد الاعالى حملتهم ، استعملوا فيها الحجارة . القا ذورات . خراطيم المياه ، انتهـــت بتراجع الزعيـــق .

شاع الخبر بين الناس . فى البداية لم يصدقوا واعتبـــروه من الشـائعات التى تسعى لابتلاع تذمرهم البادى على محياهـــم والا اين كان رجال الأمن ؟ باغت السؤال السكان ولم يملكوا الا ان يرددوا ذاهلين «معهم حق ، اين كان رجال الا من خـــلال تلك المدة الطويلة» ناسين ان لولا تحالف جهود البوليس معهـــم اما انتهت ليلتهم بخير . استبدت الحياة بروتينها وكأن شيئا لـــم يقع ، تأتهم فلذات أكبادها . لا يرفعون فى وجهها ابصارهم . منقاذون لتيارها يتقاذفهم من هنا لهناك .

عدا من احتال بخبرة اسوارها . فى ليلة شتوية عرفت فى ذاكرة الزمن بقساوة أمطارها . رياحها . ثلوجها وقرس بردها . تحاملت عن سبق اصرار ضد من يدب على وجه الارض. أجزم الشيوخ ابنها بأن الساعة آتية لا ريب . البطن لا يملأ جنباته طعام ولا يدفئه شىء. النقود على ندرتها استحالت الى عملة اثرية عفى عليها الزمن ، تقدمها للابقال يقلب على مرأى ومسمع منك شفته السفلى تقززا من صدأ معدنها . قد لا تصدق فالمتاع الذى يمكنك حل مشكلاته بيدك بزرعه باحدى الاوانى القديمة لم يعد من الهين الوصول اليه ، لاتئذ تناهى الى السكان زعيق عبثا حاولوا الاقتناع بتجاهله . ارهفت التجربة السابقة احساسهم فلم يخطئوه للوهلة الأولى . سارع بعضهم يفكر فى الخلاص ، قبل ان يورطهم فى ذات المأساة ، لما فيها من خطر يهددهم ويجنى على مستقبل اولادهم ، تحذوهم ثقة كبرى بتضامن من بالطابق الاوسط الى صفهم ، هؤلاء لم يروا داعيا للاخلال متى انضموا اليهم ، يمنونهم بانجاز امانى كبيرة كالقضاء على ملاك الحى ليريحونهم من عبء الكراء . لاهين عما يجرى خارج جدران شقتهم ، الى ان اقتحم الزعيق خلوتهم واضطرهم لمغادرة الجلسة مكرهين . اقترحوا على الاعالى الهبوط لعين المكان لاجتثاث الوباء من الجذور . لم يردوا بلا او نعم ، رجوهم الانتظار غاية وصول قوات الامن .

تكاثفت جهود الجانبين مواجهة للعدو المشترك ، يجذفون بلا هوادة املا فى خلق انفاس الطاعون ، حانقين على حجاب الظلام الاسود ، وهم على درجة قصوى من الدفاع عن كيانهم لم يتوصلوا الى راى يشفى الغليل يدلهم على مصدر وهوية الزعيق . ما اجمعوا عليه لا يعدو مجرد تخمينات . من يعتقد بشيوعه من البناية المقابلة ، من يتوهم وجوده اسفل العمارة على الطريق العمومى مباشرة ، غيرهم قطع بتصدع جدران

عمارتهم الضخمة عنـــه . فوجئوا بظلال اشباح تنشق عنهـــا الادور السفلى باتجاه ما . شلت جميع حركاتهم الا العيـــون يفتحونها عن آخرها تاكدا من حقيقـــة السيل المتدفق يستعجلون توقفه القريب . خيط الاشباح فى تزايـــد منتظم . يقبض الاول على يد الثانى والثالث على الرابع الخ ، فى تماسك صعق عيونا مبهورة لم يجر فى حساباتها تطور الموقف لهذا الحـــد . توسلوا اليهم للعودة الى اوضاعهم . نصحوهم . رشوهم ، وعدوهـــم بتحسين حالتهم السكنيـــة هددوهم . ثم انقلبوا عليهم يصلونهم نـــار عدائهم بضراوة تبث الذعر فى قلب من تراوده نفسه للحاق بهم . احتدم الصراع على جميع الجبهات حقبة طويلة يتجاذبـــه عاملى المد والجزر . بشائـــر الفجر تلوح على صفحة السماء ، تنزاح عنها هاربة غلالة داكنة الزرقة . فترحمـــاس المتحاربين وتسلل الاعياء الى السكان ، آثروا الانسحاب فضوء النهـــار سيرغم الزعيـــق واتباعه على اخلاء المكان .

سقط الهلع فى قلوبهم اثر عودتهم مساء ، فالزعيق لازال متربصا بهم ، يحيط به جمهور عريض . لم ياملوا ان تكون ليلتهم خيرا من سابقتها ، شاعرين بأن تقاسيم الحياة تغيرت بشكل قاتـــم، لا يبعث على الارتياح ، واحسوا بها تدير لهم ظهرها يوما بعـــد يوم ، حتى ذوو الطابق الاوسط يمتون نفس المرارة لانشغـــال الناس عنهم بالزعيـــق استجابة او تشجيعا . تضاءل دورهـــم وتقلصت اجتماعتهم ، يقتاتون من فتـــات ذكريات الماضـــــى . وظنوا العزم للتصدى ، ليس لهم من حل سواه او يلقـــــون بمصيرهم لقمة سائغة بين فكى الطوفان ، استعملوا ضده مختلف الوسائل لابادته ولكن لهم ذلـــك .

باطراد يتكاثر عدد الملتفين حوله . اكتسحوا أجـــــزاء لا يستهان بها من رقعة الحى لا ينازعهم فيها احد . يتدربون على

طرق مواجهة الخصوم ، يسترجعون حقوتهم واحدا تلو آخـــر ، بصبر وتبصر جعلت الخطوات أمامهم واضحة المعالم . لم يخب ظن السكان حين اعترفوا بأن عصرهم الذهبـــى ولى لغير رجعة، اذ منذ أن أعلن الزعيـــق عن ميلاده وهو يصر على تمزيـــق هدوء لياليهـــم . زعيق ، زعيـــق ، زعيق ....

احمد المصباحـــى

الفاضل عبد الرحمان

الزغــبى

اقصوصـــــه

ارتمت يد رشيد الى خصر الزجاجة الخضراء القابعـــة قبالته ، ورعشة حب الامتلاك تفتتها ، احتضنتها الاصابـــع/ الصعاليك بقبضة متمردة ، قربها من العينين المحمرتين الناافرتين، والانف ممتد كجبال الاطلس على خارطة الوجه المغزو ، الشفاه متآكلة بفوضوية الكلام ، تاملها جيدا ، تحولت الى غابـــات ، بحر ، الى رحم يستمد منها القدرة على تحطيم جدار المشاغـــل اليومية ، وتمنحه تأشيرة الدخول الى ارض الحقــد :

كره الكلام مع الاشياء ، مل عشرتها ، تصخرت العلاقات، الاشياء هنا تماثيل طينية ، حركاتها بدائية ، ظلالها ثقيلة وباردة، حمل رأسه بأذنيه (ما اثقله) رأى دخان السجائر ، بضبابيتـــه يصرخ فى عنف وتوتر (تقتل كل الاشياء) تحولت السيجارة فـــى قبضة يـــده الى ثدى يحن اليها بين الفينة والاخرى يمتـــص منها انواءه . تحول الرأس الى مغارة افريقية مهملة فى الادغـــال ،

تسكنها ، تنهشها «الاشياء» المتوحشة ، يحس بها تنغل كالدود، تحدث الصداع والوسوسة . فكر ذات مرة ، بل مرارا ، وحتى الآن فى ان يقتلها ، بل اصبح الزغبى مشغولا يوميا بهوس هـذا التخريع : القتل . وكان انحاح هذا الهوس هو الدافع الى عقد اول لقاء بينه وبين الـروج باحدى الخمارات حيث تتضاجـع، تتلاقح ، تتوالد المشاغل (دون ان تعرف قط احصاء رسميا) تحت شعار مضمر «اتقتل كل الاشيـاء» .

بادلني كلمات تافهة ، نكتة قديمة ، سألنى عن احـداث لا تثيـر الاهتمـام ـ كـان مشغـولا باشيـاء مهمـة ، كـان يعيـش لحظاتـه داخـل قوقعتـه ـ لا لشـىء الا ليؤكد لى حضوره ويبعدنى عن صمتى ، وينقد «اناة» مـن الاختناق / الملل . للتو بدأ التلقيح ، المخ/المغارة الافريقية عاقر (شحال جريت وجريت ، وسببت وداويت ، وحتى طبيب ماداوانى) بدات الاشياء ، شيئا فشيئا ، تبدو بوضوح ، قاسية كانـت ، تذكر ليلة اغلق الاب فى وجهه الباب ، كان ثملا : «سير فيـن كنت المسخوط» يسمع / يرى الآن صوت الباب المسدود بعنف وغضب ، وتذكر ما قالته الام ، كان مطاطىء الراس ، مل كلامها، وكان الاب فى غيـاب :

ـ «من شبهت يا هذا الصكع ؟ هذا ما كان لا لاعمامك ولا لاخوالـك ! ....»

ـ « عـاودى ليهـم »

اشعل سيجارة ، ملا الكأس ، التفت ، كراسى فارغة ، واخرى ثكلى بجثث مشوهة ، وجوه مبعثرة الملامح ، وافواه تتحرك ... لغط ... لم يتبين هرجها ، ولكن (نحن فى الهم سواسية) وتنهد . قـذف الفضـول هذا السـؤال الى لسانـى :

ــ لــم هذه التنهيــدة ؟

حدق فى قليلا ، ثم التصقت الاشفار بعضها ببعض ، واطرق براسه نحو الفاصل الخشبى ، ورضع سيجارته باشتهاء طفولى:

ــ لم ارض أن تتسخ صفحتي ، لكن هذا هو مصير سفــر الارض المومس ، ما دام كل الاشياء آبائى . ضحكت بلا مبــرر، ربما لم افهمـــه ، وقلت ممازحـــا :

ــ مزقهـــا اذن ...

سكت ، رجع الى الوراء فى استرخاء ، ساندا ظهــره الى الحائط حيث كانت على علو متر ونصف تقريبا معلقة لوحـــة للفروسية . لكنه لم يجد وضعا مريحا فى كرسيه ، كان يترنــح ويغير أوضاع جلسته ، لحظتها احسست بأن الحالة بــدأت تتحول الى بيضـــة دينصورية الفقس ، لقد فقست اخريـــات قبلها ولكن كان قبل الوقت اذا جاءت فاســـدة . لكــى اقنعــه وابين له بأننى جاد فى تصـــدى قلت له :

ــ لماذا سكت هكذا ؟ قلت لك مزقها واوجد البديل.

ــ البديل هو نحن ، ورغم اننا ممزقون فعلينا ان نزيل هذه «الاشياء» التى تعترضنا ، والتى لازالت وصية علينا ، عليها ان تقتـــل ، ان تقتـــل .

ــ ولكـــن ...

فهم اعتراضى ، ولم يترك لى الفرصة لكى اتممـــه ، لان هذا يقلقه ، يقمع رغبته ، واقترب منى متكئا على الطاولـــة ، واضعا وجهه بين زجاجتى القيوباب وكانهما صومعتان وقـــت

الغـــروب :

ــ ولكن ماذا ؟ لقد حاولت هذه الاشيـــاء ان توجد البديل الا انها فى الاخير تحولت الى شيع وطوائف ، ووجدت فى الصمت عزاءها وولاءها ، فلم نرث عنها الا الملل ، والخوف والارتباك، والعنـــف ...

بدأ الدود ينغل من جديد فى اعماق المغارة الافريقية ، وحتى لا أترك لأصمت فرصة ان يقعر العلاقة بيننا قلت له :

ــ ولكن ما دمت تؤمن بالقتل عليك ان تفعل اذن .

ــ لقد حاولت ان ابدا بأبى ، لكنه احتمى بمسجد القريـــة العتيق ، فاتهموني بعقدة او ديب ، وصرت من المغضوب عليهم،، ارايت ؟ كلهم يتشابهون ...

الا ان النادل أوقف حديثه عندما انتصب بجانبى كجمــــل صحراوى بقامته الطويلة ، وفى يديه القطمة : سردين مقلى، وعدس ،، سكت لانه شك فى هويته ، كل الاشيـــاء هنا مشكوك فيها، مشبوه فى امرها ، فهى لا تتحرك ولا تتكلم ، ولا تتنفس ، ولا تعيش ، ولا تتناسل الا بآذانها ، كم هى الاشياء التى حصلت على أعلا المناصب مقابل اعتناقها مذهب «الاذنية» (الاذنيسم).

نفث الدخان من مدخنتي انفه حتى حال بيني وبين رؤيـــة الاعمدة الصدئة الواقفة على حافة الكونطوار : تتعانق ، تتفاهم، تناقش ، تعترف / تفرغ ، تتظاهر بالطيبوبة ، المهم كان الكــل متعاطفا ، متفقا ضمنيا على (لتقتل كل الاشياء).

التفت الي متمما حديثـــه :

ــ «... اننا مأزومون ، وازمتنا تكمن فى ان الاشيـــاء

خدرتنا ، وتريد منا ان تكون مثلها ، ظلالا لها ، وهذا كما تعلم مستحيل الممكنات ، لهذا اكره امى ، اكرهها عندما تخرج ثديها وتمده لاخي بسخاء ، لكي ترضعه ابنها الخاثر ، فهي لا ترضعه لكي يبتسم ، ولكن لكي يسكت ، يصمت ، لكي تقمع صراخه واحتجاجه ، فهى لا ترضعه الا الجوع والنوم ...» استسمحنى ، ونهض ذاهبا الى المرحاض لكي يبول ، والتفت لكي انسلخ عن عزلتي ، فأنا كثير الصمت ، وفى بعض الاحيان ابالغ فيه الى درجة السوداء ، التفت / انتقلت من زمن المشاركة الي زمن الانفراد الذى انتصب امامى بكل جبروته ، وقسوته ، وبرودته ، وعدميته ، رأيت الشارع ، من خلال الواجهة الزجاجية ، بمصابيحه التعبى هيئة اسطورية (رايته هكذا) لفظها رحم الظلام ، الاشياء فى جحورها تتجاذب بين اللذة والحرمان . استفزتنى هذه المشاعر الانفرادية ، هربت ببصرى ابحث عن رشيد (ربما تجاوبت معه ، نادر هنا ان نتجاوب مع الآخر) نحو الكنيف حيث يوجد ... والقىء ... رايت الكونطوار لا زال صامدا يحمل على كتفه العريض الجثث المنهوكة ، وزجاجات البيرة ، وخلفه تتحرك ساقية جذابة ، تجيد الحديث والسقى والابتسام بسخاء ، فى حوالي الثانية والعشرين ، ترتدى «روب» حمراء ممزوجة بسواد الشعر المسدل على الكتفين مثل ظلال سفينة شراعية تسرى بانسجام فى جسم البحر عند الغروب ، أما الصدر فقد ضاق بالفتحة المثلثية وهم بالجموع لذا كان النهدان الطريان يستجدان بالعيون الجوعانة . انها مثيرة حقا ، والا لماذا تقوقع هؤلاء الزغبيون على الكونطوار (آه من فيروس الجنس ، كم فوت علينا من الفرص) وعلى اللوحة التى خلقتها كانت كل انواع الخمور معروضة بدقة .

واخيرا ، استرجعت انفاسى ، تقيأ المرحاض رشيد الزغبى وهو يعقد سلسلة سرواله فى تمايل ، كان يسب ويلعن ،

ويقول كلاما لم اتبين معناه . اخذ مكانه امامي ، عجن علبـــة السجائر بعدما اخذ منها السيجارة الاخيرة ... بدات اضـــواء الحانة تطفأ وتشعل اعلانا بأنها سوف تغلق ابوابها بعد قليـــل، آنيا سقط نظري على قنينة «فيوه باب» وارتمت يد رشيد الزغبى اليها لتعصر الكأس الاخيرة ، كان يرغب فى المزيـــد ، لا زال جافا هذا ما استخلصته من حاجبيه المعوجين والتفاتته الى النادل :

ــ آش هذا الشي آالسي العربي ؟ غاديين تسدوا ؟

واكد النادل ذلك معتذرا بابتسامة مفتعلة ، وهو يزيـــح كمه عن الساعة الرابضة حول معصمـــه :

ــ الوقت هو هذا ، الحادية عشرة والنصف ، الله يجعل البركـــة ...

ــ الوقت ، الوقت ، حتى الوقت يتحكم فينا رغم اننـــا خالقوه ، وفى تحكمه تكمن ماساتنا ... قالها الزغبى بصـــوت باهت ومتشنج ، وتجرع الكأس . ونهضنا عائدين الى الدار.

الفاضل عبد الرحمـــان

ادريـــس الصغيــــر

« بمبارا في شاطيء بانوراميك »

أقصوصة)

الاهداء : الى روح اخى احمد عتو، ذكرى الحى والدراســـــة والمدينــة والوطـــن .

(1) بمبـــارا . كيــف حالــــك ؟ :

... وان تساألوا عنى فانني بخير، ولا يخصنى ســـوى النظر فى وجهكم العزيز . ولا يخصنى سوى سروال مثل الـــذى ارسلتم لى فى السنة الماضية ، لانني كلما سرت فى شـــارع او انزويـــت الي درب ضحك الناس منى مـــلء اشداقهـــم . ولا أظن ان سببا يجعلهم يفعلون هذا ســـوى سروالي هـــذا . ارجوكم ان تعجلوا بارســـال السروال . ارجوكم ان تعجلـــوا بارسال الســـروال .

(2) بمبـــارا . يـــا بمبـــارا :

كان الله فى عونـــك يا بمبـــارا . عد الينا باكرا . فانـــى أخاف كلما سقط الظلام والطفل بين يدى يتضور جوعا . احمـــل لنا معك شيئا من الخبز الباريسى الطويل ، فتدياى جفا هذه الايام

يعان بمبارا براسه ان نعم دون ان ينبس ببيت شفة. تناوله الزوجة الخشبة الاسطوانية الطويلة ذات الثقب الكثيرة وقد ركزت فى كل ثقب عيدانا صغيرة تحمل طرفها الاعلى قطعا كروية من الحلوى زاهية الالوان سهرت الليل فى اعدادها بيد حرفية ماهرة .

ذهبت أيام العز يابمبارا . دخلت المدينة باسم الله فقلت . هذا أنا وهذه مدينتى . اغتسلت من النهر ذى المياه الرصاصية وقوارب الصيد الخشبية . ورأيت عينيها الجميلتين الواسعتين فقلت أتزوجها . نسكن كوخا ونبيع الحلوى لاطفال المدينة . اساكنها وتساكننى . وقلت . هذا أنا وهذه مدينتى . الجيب يمتلىء بالقطع النقدية .

«كبارا كنتم او صغارا . اشتروا دائما حلوة بمبارا »

فى الازقة والدروب والمواسم والاعياد . بمبارا يابمبارا.

واليوم تكسد صناعتك . تنغرس الرجل اليمنى فى رمال الشاطىء . تسحب الرجل اليسرى المنغرسة بدورها وتدفع بها الى الامام فتنغرس ثانية فى الرمال الحارة . تسحب الرجل اليمنى وتقف لتسترد انفاسك اللاهثة وتمسح حبات العرق المتفصدة من جبينك وعنقك . كانت الاجساد — وقد سفعتها شمس الشاطىء — تنطرح فوق الرمال تحتمى بمظلات زاهية الالوان . تمتص الافواه بتلذذ قطع الحلوى وقد تركت العيدان الرفيعة خارج الفم تهتز تبعا لحركات المص فتنزلق بليونة على الشفاه يمينا وشمالا .

— « كوجاك ، كوجاك »

تتدافع المناكب وتمد الايدى البائع بالقطع النقدية . تزيل لفافة الورق الملون التى تحمل صورة رجل أصلع ، ثم تلقى بكرات الحلوى فى الافواه .

يحلق بمبارا بعينيه ، يذرع الشاطيء طولا وعرضـــا . الضحكات تنطلق بالمجان من الجهات الاربع . ينظر بمبارا الى خشبة الاسطوانية ترصعها عيدان الحلوى الزاهية الالــوان . الناس يضحكون . ينظر اليهم ويضحك . يصيــح :

ــ « كوجــاك ، كوجــاك »

تنفجر الجميــلات ــ بقدودهن المشوقة ــ ضاحكات ــ يضحــك بمبــارا .

كان الشــاطيء يضحك . وكان بمبــارا يضحك .

(3) بمبــارا ، كيــف حالــك ؟ :

... وان تسألوا عني فانني بخير ، ولا يخصني ســـوى النظر في وجهكم العزيز . لا تسألوا لي السروال ، فليس سبب ضحك الناس مني هو السروال بل هو « كوجــاك » ولا يخصني الآن سوى بعض المال لاكمــل ثمن الذعيــرة .

(4) كيف حــدث ذلــك يا بمبــارا ؟ :

قلت في نفسي . المسألة بسيطة . واللبيب من يتطـــور حسب تطور العصر . ففي الزمن القديم كان اجدادنا يركبـــون الحمير والبغال للسفر ، ونحن اليوم نركب القطارات والحافلات. وكان أجدادنا يسترون المرأة حتى لا يكاد يظهر منها شيء ونحن اليوم نعريها حتى لا يكاد يختفي منها شيء . ولم نعد نلبــس ما لبس الاجداد ولا ناكل ما أكلوه أو نسكــن ما سكنــوه .

وقلت في نفسي كذلك . أجمع لفافات الورق الملونة التي تحمل صورة الرجل الاصلع ، ثم الف بها الحلوى واطـــوف بالمدينـــة معلنــا :

ــ « كوجــك . كوجــاك »

وفي لمح البصر كانت خشبتي الاسطوانية تخلو عيـــدان الحلوى . وفي لمح البصر كان شرطي يمسك بتلابيبي .